

Universitatea București
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”

MISIOLOGIE ȘI ECUMENISM
Considerații ortodoxe asupra Documentului BEM
- Teză de licență -

Coordonator: Lect. Dr. Radu Mureșan

Susținător: Iacob Radu - Costin

Specializarea: Teologie Pastorală

Iunie 2008

CUPRINS

Argument.....	5
Introducere.....	6
I. Istoricul apariției Documentului BEM.....	8
I.1. De la Lausanne la Lima.....	8
I.2. Apariția și distribuirea Documentului BEM.....	13
I.3. Situația actuală.....	15
II. Analiza Documentului BEM.....	18
II.1. Analiza generală a Documentului.....	18
II.2. Analiza propriu-zisă a Documentului.....	22
A. BOTEZ – Considerații generale.....	22
1. Instituirea Botezului.....	23
2. Semnificația Botezului.....	23
a. Participare la moartea și învierea lui Hristos.....	25
b. Pocăință, iertare, curățire.....	26
c. Dar al duhului.....	29
d. Încorporare în trupul lui Hristos.....	30
e. Semn al Împărăției.....	30
3. Botezul și Credința.....	31
4. Practica Botezului.....	32
a. Botezul adulților și botezul pruncilor.....	32
b. Botez-Ungere-Confirmare.....	33
c. Pentru o recunoaștere reciprocă a botezului.....	36

5. Celebrarea Botezului.....	36
Concluzii.....	39

B.EUHARISTIE – Considerații generale.....40

1. Instituirea Euharistiei.....	41
2. Semnificația Euharistiei.....	43
a. Euharistia ca mulțumire adusă Tatălui.....	43
b. Euharistia ca anamneză sau pomenire (memorial) al lui Hristos.....	44
c. Euharistia ca invocare a Duhului.....	49
d. Euharistia – comuniune a credincioșilor.....	51
e. Euharistia ca cină a împărăției.....	52
3. Celebrarea euharistiei.....	53
Concluzii.....	56

C. SLUJIRE – Considerații generale.....58

1. Vocația întregii obști credincioase.....	59
2. Biserica și slujirea instituită.....	60
a. Slujirea instituită.....	61
b. Slujire instituită și autoritate.....	63
c. Slujire instituită și sacerdoțiu.....	64
d. Slujirea bărbaților și femeilor în Biserică.....	65
3. Formele slujirii instituite.....	66
a. Episcopi, presbiteri și diaconi.....	66
b. Principii conducătoare privind exercitarea slujirii instituite în Biserică.....	67
c. Funcția de episcop, de presbiter și de diacon.....	68
d. Varietatea harismelor.....	68

4. Succesiunea în Tradiția Apostolică.....	69
a. Tradiția apostolică în Biserică.....	69
b. Succesiunea slujirii apostolice.....	70
5. Instituirea.....	73
a. Semnificația instituirii.....	73
b. Actul instituirii.....	75
c. Condiții pentru instituire.....	76
6. Spre recunoașterea reciprocă a slujirilor instituite.....	77
Concluzii.....	78
IV. Concluzii finale.....	80
Bibliografie.....	82

Argument

În contextul societății noastre marcate de fenomenul globalizării, ideea de ecumenism s-a impus tot mai mult, ca o necesitate de a regăsi elementele comune religioase, necesare pentru o apropiere mai mare a creștinilor aparținând unor tradiții diferite.

Însă abordarea acestui subiect este o sarcină delicată, plasarea tonalității discursului pe o poziție moderată fiind îngreunată de cele două atitudini extreme, rigoristă și relativistă, manifestate față de acest subiect în decursul timpului. În acest sens, o cunoaștere amănunțită a istoricului mișcării ecumenice în ansamblu și a rolului pe care Biserica Ortodoxă l-a avut în dezvoltarea ei, a reprezentat un real sprijin în vederea formulării unei poziții obiective.

Un prim considerent pentru alegerea temei l-a reprezentat chiar lipsa unor cunoștințe aprofundate despre mișcarea ecumenică și ecumenism, în general. Lipsind din programa academică teologică, ecumenismul a reprezentat pentru mine o zonă de real interes.

Un al doilea considerent poate fi faptul că, studiind timp de patru ani modul în care statele relaționează pe scena geopolitică internațională, în cadrul Facultății de Istorie, secția „Relații Internaționale și Studii Europene” am dorit să cunosc și felul în care Bisericile intră în contact în cadrul mișcării ecumenice.

Demersul meu în cercetarea ecumenismului și în special a Documentului BEM a fost îngreunat de lipsa unor studii ample de specialitate în limba română și a dotării destul de precare a bibliotecilor. Cu toate acestea studiarea unui text ecumenic mi-a putut deschide o primă perspectivă asupra metodologiei necesare în abordarea unui asemenea text. Deasemenea, o mai bună cunoaștere a istoriei și misiunii mișcării ecumenice în general este pentru orice teolog un avantaj, în contextul actual în care subiectele ecumenice sunt tot mai des dezbătute.

Introducere

Biserica a fost dintotdeauna: „una, sfântă, sobornicească și apostolească” după mărturia crezului niceo-constantinopolitan. Ea a fost în același timp ecumenică (lat. oecumenicus, gr. oivcoume,ne), adică deschisă lumii, universală.

Odată cu prima scindare majoră a creștinismului, a apărut și dorința de unitate a Bisericii, ca o consecință a dezbinării ei. Ținând cont de realitatea originară a unității, putem înțelege mai bine aspirația fundamentală și continuă a Bisericii de a o redobândi. Duhul ecumenicității, al apartenenței tuturor creștinilor la același Trup al lui Hristos, nu s-a stins niciodată. Dimpotrivă el s-a manifestat din ce în ce mai intens în istorie, indiferent de formele instituționale, sau nu, pe care le-a îmbrăcat. De fiecare dată, „când comunitățile creștine iubesc unitatea în Hristos, și caută adevărul deplin, cu conștiința că nu sunt încă în El, e semn că însuși Hristos — Duhul Lui, — lucrează în ele și ele sunt deschise acestei lucrări”¹.

Mișcarea ecumenică contemporană vine în întâmpinarea conștiinței ecumenice a Ortodoxiei. În acest sens, Conferința Bisericilor Europene afirma: „Încredințați de rugăciunea lui Hristos: «Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis» (Ioan 17, 21), nu avem voie să rămânem în situația actuală. Conștientizați de vina noastră...trebuie să ne străduim să depășim diviziunile care există încă între noi, astfel să putem anunța împreună în mod credibil mesajul evangheliei între popoare”².

Se întâlnesc astăzi într-un obiectiv comun: refacerea unității creștine și slujirea lumii. În această convergență de țeluri se află temeiul, participarea, dialogul și conlucrarea actuală a Bisericii Ortodoxe cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Este relevant poate, faptul că începuturile acestor eforturi ecumenice își află originea în inițiativele Bisericilor Protestante. Biserica Ortodoxă nu a simțit probabil niciodată nevoia de a-și regăsi originile apostolice ale credinței sale, pentru că le-a avut și le-a trăit întotdeauna ca o prezență. Cu toate acestea, ea a răspuns acestei chemări, conștientă de datoria de mărturisi adevărul, pe care s-a luptat să îl păstreze nealterat, timp de două milenii.

Ortodoxia participă în mișcarea ecumenică, îndeosebi din 1961, când la a III-a Adunare generală de la New-Delhi au devenit membre ale Consiliului Ecumenic

¹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1963, p. 171.

² „Charta oecumenica. Linii directoare pentru cooperarea crescândă dintre Bisericile din Europa”, Editura „Presa Bună”, Iași, 2003, p. 3.

al Bisericilor mai multe Biserici autocefale ortodoxe, între care și Biserica Ortodoxă Română. Și astfel în prezent „Ortodoxia, cum sublinia P. F. Patriarh Iustin la intrarea Bisericii Ortodoxe Române în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, pune întregul ei tezaur de credință și pietate în serviciul Evangheliei în lumea contemporană”.

„Reala cruce în ecumenism, este însă aceea că, deși ascultăm aceeași Evanghelie, totuși credința noastră nu e aceeași, iar noi nu suntem una. De aceea nici nu ne așezăm, cum ar fi firesc, după primirea aceluiași Cuvânt dumnezeiesc, la aceeași masă a Euharistiei. Fundamentală rămâne astfel: unitatea în credință”³.

Căutarea acestei unități nu se poate face însă decât prin dialogul teologic. Dar și acesta a îmbrăcat de-a lungul timpului mai multe forme. Conștientizând faptul că simpla comparare a diferitelor doctrine și dezbaterile lor nu producea rezultate suficiente, membrii Consiliului Ecumenic al Bisericilor au propus orientarea eforturilor spre un ecumenism care să aibă drept scop consensul. Ca urmare a acestei noi direcții au apărut texte noi care scoteau în relief convergența dogmatică la care se ajunsese până atunci.

Între toate aceste texte, Documentul „Botez, Euharistie, Ministeriu”, adoptat la Lima în 1982, ocupă un loc unic. Nici un alt document nu a inițiat, prin apariția sa un asemenea proces de distribuție, traducere, reacție, discutare sau recepție. Documentul BEM a angajat Bisericile într-o „confruntare directă” cu textul său, constituind astfel un prim pas de receptare pe calea spre consensul teologic căutat. A constituit deasemenea o „provocare” adresată tuturor Bisericilor, deoarece ele au fost nevoite să formuleze un răspuns oficial la acest document. În continuare vom prezenta istoricul apariției acestui document și vom analiza conținutul său.

I. Istoricul apariției Documentului BEM

1. De la Lausanne la Lima

Încercarea de a face o trecere în revistă a întregului proces istoric al Documentului BEM, rodul a jumătate de secol de activitate ecumenică, nu este o sarcină ușoară. Voi

³ Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Ortodoxia și mișcarea ecumenică. Aspecte teologice actuale*, în „Studii Teologice, nr. 9-10, 1978, p. 622.

încerca, prin urmare, trasarea pașilor cei mai importanți ai acestui proces ecumenic, a căror cunoaștere este necesară în vederea înțelegerii importanței deosebite și a caracterului unic ale acestui document.

Putem urmări izvoarele Documentului „BEM”, coborând în timp chiar până la începuturile mișcării Credință și Constituție⁴. În general, anul 1920 poate fi privit ca „cea mai importantă și decisivă materializare a mișcării ecumenice contemporane”⁵. Acest an marchează invitația făcută Bisericilor Ortodoxe de a participa la întâlnirea preliminară Conferinței Mondiale Credință și Constituție de la Geneva. Au participat șaptesprezece delegați ortodocși. Aceștia s-au întâlnit mai întâi într-un cadru privat, înaintea adunării generale și au decis să urmeze o direcție comună. Purtătorul de cuvânt avea să fie Mitropolitul Germanos al Seleuciei, reprezentantul Patriarhiei Ecumenice. Tot el avea să-i înmâneze Arhiepiscopului Nathan Söderblom din Uppsala Enciclica Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol adresată „Bisericilor lui Hristos de pretutindeni”⁶. Această enciclică avea să fie prima propunere oficială a unei Biserici de a fonda - în ciuda dificultăților dogmatice - un Consiliu al Bisericilor la nivel mondial, cu rolul de a sprijini realizarea treptată a comuniunii ecleziale⁷.

Günther Gassmann, fost Director al Comisiei Credință și Constituție din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor coboară în timp până în 1888, văzând în Conferința Lambeth a tuturor episcopilor anglicani, rădăcinile viitoarelor discuții din cadrul Mișcării, pe atunci, Credință și Constituție. Conferința Lambeth stabilise atunci, patru elementele de bază necesare refacerii și manifestării unității creștine. Acestea erau: acceptarea autorității Sfintei Scripturi, acceptarea Crezurilor Apostolice și Niceene, acceptarea celor două Taine instituite de Hristos Însuși – Botezul și Euharistia și în final, acceptarea episcopatului/episcopilor în succesiune apostolică. Datorită faptului că Mișcarea Credință și Constituție s-a aflat între anii

⁴ *A Documentary History of the Faith and Order Movement 1927-1963*, ed. Lukas Vischer, St Louis, Bethany, 1963, *apud* *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, Faith and Order Paper, No. 149, WCC Publications, Geneva, 1990, p. 7.

⁵ Gennadios Limouris, „The Physiognomy of BEM after Lima in the Present Ecumenical Situation” în Gennadios Limouris și Nomikos Michael Vapouris (ed.), *Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist, and Ministry*, Faith and Order Paper, No. 128, Holly Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1985, p. 27.

⁶ Această Enciclică a fost pregătită între 10 ianuarie și 19 noiembrie 1919 în cadrul Sfântului Sinod al Patriarhiei Ecumenice și a fost emisă în ianuarie 1919. Textul acestei Enciclice, tradus din limba greacă se poate consulta în „The Ecumenical Review” nr. 19, 1959.

⁷ Gennadios Limouris, *The Physiognomy of BEM after Lima...*, p. 28.

1910 – 1948 sub conducere și influență anglicană, aceste patru puncte ale Conferinței Lambeth se găseau de la început, alături de alte subiecte, pe agenda sa⁸.

Primii pași în discutarea unui subiect care avea să intereseze întreaga Creștinătate au fost făcuți însă începând cu prima conferință, de la Lausanne, în 1927. La această primă Conferință Mondială, Comisiei Credință și Constituție i-a fost încredințată problema „unității sacramentale” (legată de Botez și Euharistie) și deasemenea cea a „slujirilor” (ministries) Bisericii. Însă rezultatele atinse la Lausanne au fost pe departe cele așteptate. Cu toate acestea, chiar dacă această primă conferință ecumenică nu a dus la atingerea unui consens, ea s-a distins prin curajul de a aborda acele teme centrale, care au marcat conferințele ecumenice din următoarele decenii.

Cele două teme de la Lausanne („Slujirea Bisericii” și „Tainele”) au fost reluate în cadrul Conferinței de la Edinburgh, în 1937, unite sub titlul: „Biserica lui Hristos: Slujire și Taine”. Însă, pentru că din punct de vedere teologic și metodologic, nu era încă posibilă depășirea diferitelor moduri de înțelegere a tainelor și slujirii bisericii, aceste diferențe au fost doar înregistrate⁹.

Următorul pas a fost Conferința de la Lund, din 1952. Aceasta a luat în discuție temele tainelor și ale slujirii în cadrul secțiunii „Căi de închinare” și „Inter-comuniune”. Aici s-a realizat faptul că nu se poate înregistra nici un progres spre unitate, folosind doar metoda comparativă. Se va trece așadar de la această metodă, la o reflecție comună bazată pe Scriptură și hristologie, care să trateze problema hermeneutică în termenii unui limbaj și a unor forme de gândire diferite. Conferința va înregistra progrese în două direcții. Afirmă, în primul rând, necesitatea ca bisericile să acționeze împreună în acele chestiuni în care diferențele adânci de convingere nu le obligau să acționeze separat. Aceasta însemna că ecumenismul nu este preocupat doar de doctrină, ci și de viață, cult și acțiune. Recomanda, apoi, ca în viitor, doctrina ecclesiologică să fie abordată „în strânsă relație cu doctrina hristologică și cea pnevmatologică”¹⁰.

Un alt pas important l-a reprezentat raportul „Un Domn, Un Botez” adoptat în 1960 la Londra fiind bine primit mai apoi, în cadrul celei de a patra Conferințe Credință și

⁸ Günther Gassmann, *25 years of the Lima Document (BEM): A Unique Document – An Extraordinary Process – A Promising Impact* în „Centro Pro Unione semi-annual Bulletin”, N. 72 – Fall 2007, p. 3, *apud* http://prounione.urbe.it/pdf/f_prounione_bulletin_n72_fall2007.pdf (19 aprilie 2008, 15:29).

⁹ *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, Faith and Order Paper, No. 149, WCC Publications, Geneva, 1990, p. 7

¹⁰ Gennadios Limouris, *The Physiognomy of BEM after Lima...*, p. 30.

Constituție de la Montreal din 1963 și dezvoltat prin clarificarea distincției și relației dintre Scriptură, Tradiție și tradițiile bisericești¹¹.

Conferința de la Montreal din 1963 a fost un moment decisiv în istoria Comisiei Credință și Constituție și chiar a teologiei ecumenice în general. Toate acțiunile ecumenice care au urmat au fost profund influențate de temele discutate și de concluziile la care s-a ajuns în cadrul acestei conferințe. Printre acestea se numără: concepția despre Biserică; relația dintre Scriptură, Tradiție și tradiții; slujirea Bisericii și slujirile; cult, botez și euharistie¹². Acum se afirmă credința deplină trinitară, afirmându-se că în dogma Sfintei Treimi, Biserica își exprimă credința că unitatea în diversitate se află în centrul Lui Dumnezeu Însuși¹³.

Comisia Credință și Constituție a început să compare din ce în ce mai puțin „ramurile copacului” și să cerceteze tot mai mult „trunchiul comun” și rădăcinile, interesându-se de ceea ce Scriptura și Tradiția au afirmat despre slujire, taine și natura Bisericii. Vechea dihotomie dintre Scriptură și Tradiție a fost abandonată¹⁴:

„Prin *Tradiție* se are în vedere Evanghelia însăși, transmisă din generație în generație în și de către Biserică, Hristos Însuși prezent în viața Bisericii. Prin *tradiție* se are în vedere procesul traditional”¹⁵.

Ca răspuns al Conferinței de la Montreal au fost inițiate noi studii asupra botezului, euharistiei și slujirii. Scopul lor era îndreptat, din ce în ce mai mult, spre „convergență” și „recunoaștere reciprocă”. Această acțiune a căpătat o nouă importanță prin participarea deplină a Bisericii Romano Catolice în Comisia Credință și Constituție, după al Doilea Conciliu Vatican¹⁶.

În 1965 Comisia Credință și Constituție a început să elaboreze tema Sfintei Euharistii și peste doi ani un prim plan al documentului a fost prezentat Comisiei Bristol. Aici s-a propus ca studiul asupra Euharistiei să fie lărgit prin includerea preocupărilor despre botez și confirmațiune (mirungere)¹⁷.

¹¹ *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses...*, p.7.

¹² William H. Lazareth și Max Thurian, „Introduction”, în Max Thurian (ed.), *Ecumenical perspectives on baptism, eucharist and ministry*, Faith and Order Paper, No. 116, WCC Publications, Geneva, p. xiv.

¹³ Gennadios Limouris, *The Physiognomy of BEM after Lima...*, p. 30.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ P.C. Roger/L.Vischer (ed.), *The Fourth World Conference on Faith and Order, Montreal, 1963*, New York Association Press, 1964, „Section 2 Report”, p.50, *apud* Gennadios Limouris, *op. cit.*, p. 30.

¹⁶ *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, p. 8.

¹⁷ Gennadios Limouris, *The Physiognomy of BEM after Lima...*, p. 30.

Studiul asupra Slujirii început în 1964 și cel asupra Botezului și Euharistiei, început la Conferința de la Bristol din 1967, au fost prezentate Conferinței de la Louvain din 1971 sub titlul: „Acordul ecumenic asupra Botezului”, „Euharistia în gândirea ecumenică” și „Slujirea instituită”.¹⁸

După Conferința de la Montreal și mai ales după cea de la Bristol, din 1967, devenea din ce în ce mai clar că nu se mai putea folosi aceeași metodă de până atunci, care presupunea simpla juxtapunere și compararea diferitelor tradiții dogmatice și bisericești. Trebuia să se înceapă scrierea unor texte care să evidențieze convergența dogmatică a Bisericilor în primii patruzeci de ani ai Comisiei Credință și Constituție. Rapoartele finale ale diferitelor adunări și conferințe oficiale conțineau destul material de convergență teologică care să permită schițarea unor texte de convergență în vederea unor acorduri și în cele din urmă a consensului între Biserici.¹⁹

Astfel s-a creat un document provizoriu pe baza rezultatelor de la Lund (1952), Montreal (1963) și Bristol (1967). Acest text a fost urmat de un document mai dezvoltat: „Euharistia în gândirea ecumenică”. Acest al doilea document a fost supus spre examinare comitetului Credință și Constituție la Adunarea de la Uppsala din 1968, care l-a recomandat spre cercetare Bisericilor, făcând parte mai apoi din documentul de la Louvain din 1971. În privința botezului s-a adoptat aceeași procedură, primul proiect fiind editat în 1970 și îmbunătățit până la Accra în 1974. Tot așa și în ceea ce privește slujirea, un proiect a fost pregătit în iunie 1972 pentru întâlnirea de la Marseille, care a redactat un nou text pentru întâlnirea de la Accra.²⁰

Întreaga muncă de prelucrare preliminară a fost expusă, într-o formă provizorie în documentul „Un Botez, O Euharistie, O Slujire recunoscută reciproc” discutat, revizuit și recepționat în întâlnirile Comisiei de la Accra (1974), și Bangalore (1978).

După ce a fost aprobat de către Comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, cu ocazia celei de-a V-a Adunări Generale de la Nairobi (Kenya) în 1975, Documentul a fost trimis Bisericilor membre pentru a-l studia și a-și exprima părerile asupra conținutului său. Până în vara anului 1977 mai mult de 100 de Biserici de pe toate meridianele și de toate nuanțele au răspuns în scris, făcând comentarii asupra textului, ce variau de la o pagină până la 60 de pagini. În vederea studierii acestor răspunsuri, 40 de specialiști s-au reunit la Crêt-Berard (Elveția) într-o consultație, între 30 mai - 5 iunie 1977,

¹⁸ *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, p. 8.

¹⁹ William H. Lazareth și Max Thurian, *op. cit.*, p. xiv.

²⁰ „Appendix I: The first drafts of 1967, 1970 și 1972” în Max Thurian (ed.), *Ecumenical perspectives...*, p.197.

analizând raportul provizoriu asupra răspunsurilor date, făcut de un grup de studiu interconfesional. Ca delegat din partea Bisericii Ortodoxe Române a participat P. C. prof. Dumitru Radu, aducând, prin intervențiile P. C. Sale o reală contribuție²¹.

Comisia permanentă a Comisiei Credință și Constituție, întrunită între 18 - 24 iulie 1977 la Loccum, Republica Federală Germania, a revăzut concluziile acestui comitet. S-a constatat acum succesul deosebit al documentului, deoarece în multe probleme dificile s-a ajuns la puncte de vedere comune²². În scopul depășirii unor problemele grele asupra cărora nu s-a putut ajunge la o apropiere în documentul din 1974, Comisia «Credință și Constituție» a organizat o serie de consultații speciale cu privire la botezul copiilor în Louisville²³ (1978) și la episcopat în Geneva²⁴ (1979), ale căror texte au fost revizuite apoi de reprezentanți ai Bisericilor Ortodoxe întruniți la Chambesy, în 1979²⁵.

Pe baza răspunsurilor primite din partea Bisericilor și a concluziilor diferitelor consultații ținute în acest scop, Comisia Credință și Constituție elaborează în plen, ca și într-un comitet de lucru mai restrâns, prezidat de Max Thurian, în 1982, la Lima (Peru), un nou text, revizuiind pe cel de la Accra din 1974. Documentul intitulat „Botez, Euharistie, Slujire - Convergență în credință”, considerat suficient de matur de cei peste o sută de teologi participanți, va fi trimis din nou Bisericilor, cu aprobarea Comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor întrunit la Dresda (R.D.G.) în 1981. Răspunsurile oficiale din partea Bisericilor, văzute ca o etapă esențială în procesul ecumenic de recepție, au fost așteptate până la 31 decembrie 1984²⁶.

Cea de-a Șasea Adunare a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Vancouver din 1983 prelungește cu un an acest termen:

„Bisericile vor trebui să trimită până la 31 decembrie 1984 un scurt raport cu privire la modul în care este urmat procesul răspunsului oficial; termenul limită pentru răspunsul oficial este 31 decembrie 1985”²⁷

²¹ Drd. Ion Sauca, *Considerații ortodoxe asupra documentului ecumenic «Botez, Euharistie, Ministeriu»* (Lima - 1982), în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1983, p. 528.

²² *Vezi Vers un consensus oecumenique sur le Baptême, Eucharistie et la reconnaissance des ministères*, Foi et Constitution, Document nr. 84, Geneva, 1977, p. 2.

²³ *Vezi Louisville. Consultation on Baptism*, Louisville, Kentucky, 1980, Faith and Order Paper No. 97.

²⁴ *Vezi Episcopé and episcopate in ecumenical perspective*, WCC, 1980 Faith and Order Paper No. 102.

²⁵ Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, *Convergența în credință după documentul ecumenic «Botez, Euharistie, Ministeriu»* în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1983, p. 430.

²⁶ „Prefața” la *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper, No. 111, WCC, Geneva, 1982, p. vi.

²⁷ David Gill (ed.), *VI Assembly of the World Council of Churches. Official Report. Vancouver, Canada, 24 July - 10 August, 1983, „Gathered for Life”*, WCC, Geneva, 1983, p. 47, *apud* Gennadios Limouris, “Introduction” în Gennadios Limouris și Nomikos Michael Vaporis (ed.), *Orthodox Perspectives...* p. 12.

La obținerea acestor rezultate, pe lângă Comisia Credință și Constituție au mai contribuit și alți factori. Problema botezului, euharistiei și slujirii a fost discutată în cadrul a numeroase dialoguri ecumenice. Cele două moduri principale de dialog între Biserici – cel bilateral și cel multilateral – s-au dovedit a fi necesare în mod complementar și reciproc benefice. Acest lucru este evidențiat în cele trei rapoarte ale Forumului asupra Discuțiilor Bilaterale: „Concepte ale Unității” (1978), „Consensul asupra Declarațiilor Convenite” (1979), și „Autoritate și Recepție” (1980), publicate ulterior în „The Three Reports of the Forum on Bilateral Conversations, Faith and Order Paper No. 107, WCC, 1981”²⁸.

2. Apariția și distribuirea Documentului BEM

Ediția finală revazută, corectată și adoptată a textului Documentului BEM de către Comisia Credință și Constituție, în ianuarie 1982 avea la bază versiunea în limba engleză a documentului. În consecință, această versiune este cea standard. A fost tipărită pentru prima dată de către Biroul de Publicații al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, în Geneva, devenind „Faith and Order Paper No. 111”. Această ediție înregistrase deja în 1990 douăzeci și patru de retipăriri cu un total de optzeci și cinci de mii de copii, devenind de departe cea mai de succes publicație a Consiliului Ecumenic al Bisericilor²⁹.

În 1982 responsabilii cu publicarea în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor s-au gândit că publicarea a 5000 de copii, așa cum ceruse Comisia Credință și Constituție, era fantezistă, având în vedere experiența lor de până atunci.

A urmat însă un process remarcabil de tipărire , distribuție, dezbatere și reacție. Documentul BEM a devenit încă din 1982 cel mai larg răspândit și discutat text din istoria mișcării ecumenice. Günther Gassmann crede că au fost distribuite peste șase sute de mii de copii, traduse în peste treizeci și cinci de limbi. În 2007 documentul BEM a ajuns la cea de-a treizeci și opta ediție, continuând să fie singurul „best-seller” din activitatea CEB³⁰.

Pentru a permite o distribuie cât mai largă, Comisia Credință și Constituție a încurajat, și în unele cazuri chiar susținut, traducerea în alte limbi a textului. Secretariatul său a fost informat despre existența a treizeci și unu de traduceri, unele finalizate în 1986 și 1987. Printre acestea, următoarele: birmaneză, catalană, chineză, cehoslovacă, daneză, finlandeză,

²⁸ „Prefața” la *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper, No. 111, WCC, Geneva, 1982, p. vi.

²⁹ *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, p. 9.

³⁰ Günther Gassmann, *25 years of the Lima Document...*, p. 4.

franceză, germană, greacă, hindi, ungară, islandeză, indoneziană, italiană, japoneză, coreeană, norvegiană, olandeză, poloneză, portugheză (plus ediția braziliană), română, rusă, spaniolă (plus ediția argentiniană), suedeză, urdu (Pakistan). Acesta a fost cel mai mare număr de traduceri al oricărui document ecumenic de până acum³¹.

În vederea sprijinirii dezbaterilor ulterioare cu privire la Documentul BEM, Comisia Credență și Constituție a publicat volumul de studii teologice intitulat „Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry” editat de Max Thurian (Faith and Order Paper No. 116) și ghidul de studiu „Growing together in Baptism, Eucharist and Ministry” aparținând lui William H. Lazareth (Faith and Order Paper No. 114). Un număr considerabil de Biserici au realizat diferite materiale de studiu, în mai multe limbi³².

³¹ *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, p. 9.

³² *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, p. 10.

3. Situația actuală

Apariția Documentului BEM a provocat, cel puțin la început, o stare de agitație. Aceasta s-a datorat în principal caracterului nou al documentului, lipsei experienței studierii unui asemenea document, și unor termeni al căror înțeles nu fusese încă bine delimitat, precum cel de „receptare”. Pentru prima dată în istoria mișcării ecumenice, Bisericile membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor trebuiau să răspundă până unde poate avansa procesul de recepție a unui document care nu degajă din propria lor tradiție.

Cu toate acestea un număr considerabil de Biserici au dat un răspuns pozitiv cu privire la document, deși au avut o atitudine critică sau, în unele cazuri, chiar s-au lansat într-un exces de triumfalism. Altele au continuat să privească documentul cu suspiciune. Bisericile Ortodoxe s-au încadrat probabil în cea din urmă categorie.

În unele Biserici europene, printre care cele din Germania și Anglia, sau chiar Statele Unite ale Americii, Documentul BEM a devenit parte din viața cotidiană, figurând chiar în programul facultăților teologice și a institutelor ecumenice. În partea ortodoxă acesta a fost, cel puțin la început, foarte puțin cunoscut, și dezbătut doar de către specialiști³³.

Cu toate acestea, metodologia ecumenică de a comunica Bisericilor rezultatele dialogului teologic, în vederea discutării, evaluării și formulării unui răspuns de către acestea, a funcționat pentru prima dată, la un nivel extins. Aceasta s-a datorat eforturilor Bisericilor, organizațiilor ecumenice și angajamentului ecumenic al multor oameni. În acest sens BEM trebuie considerat ca fiind rodul unui lung dialog între principalele tradiții creștine, care a pus în discuție chestiuni esențiale de credință și viață creștină, în scopul atingerii comuniunii depline între Biserici.

În același timp, amploarea acestui proces dovedește că importanța dialogului teologic, ca metodologie principală în dezvoltarea relațiilor de apropiere dintre Biserici, a fost recunoscută și afirmată de mulți reprezentanți ai Bisericilor și de către Bisericile însele. Reafirmarea încrederii în posibilitățile dialogului teologic este însoțită de experiența că un asemenea dialog și rezultatele sale vor atinge interesul cuvenit, în măsura în care se vor raporta la cererile actuale ale credinței creștine³⁴.

³³ Gennadios Limouris, *The Physiognomy of BEM after Lima...*, p. 35.

³⁴ *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, p. 12.

În procesul care a urmat apariției documentului, mii de creștini au luat în discuție textul său în cadrul congregațiilor, seminariilor, grupurilor ecumenice, facultăților de teologie sau centrelor de pregătire, sinoadelor sau comisiilor bisericești, conferințelor episcopale, organizațiilor ecumenice sau la Vatican. În 1987 exista deja o bibliografie cu privire la Documentul BEM cu peste șapte sute de titluri, variind de la scurte știri până la articole substanțiale și cărți³⁵. Astăzi o asemenea listă ar conține cu mult peste o mie două sute de titluri³⁶.

În enciclica sa *Ut Unum Sint* din 1995, Papa Ioan Paul al II-lea s-a referit de câteva ori la Documentul BEM, cum a făcut și în alte ocazii³⁷. Grupul comun de lucru dintre Consiliul Ecumenic al Bisericilor și Biserica Romano Catolică, a folosit în mod constant acest document. Exemplul cel mai recent este documentul din 2004 intitulat *Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism*³⁸.

Documentul BEM a jucat, în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, un rol important, mai ales la cea de-a Șasea Adunare din 1983 de la Vancouver, la cea de-a Șaptea din 1991 de la Canberra și la cea de-a Cincea Conferință Mondială a Comisiei "Credință și Constituție" din 1993 de la Santiago de Compostela, mai ales în raportul Secțiunii a III-a³⁹.

Așa numita *Lima-Liturgy* (liturgia pregătită pentru sesiunea plenară a Comisiei Credință și Constituție la Lima, și folosită pentru prima dată acolo, pe 15 ianuarie 1982⁴⁰), chiar dacă nu este un text oficial al Comisiei Credință și Constituție, a fost folosită cu diferite ocazii ecumenice, acționând asupra vieții liturgice, a studiilor cu privire la cult și a revizuirii serviciului divin în mai multe Biserici. Prin aceasta, a contribuit la mai buna cunoaștere a Documentului BEM⁴¹.

Întreg procesul de recepție a Documentului de la Lima și de formulare a unor răspunsuri din partea Bisericilor, trebuia să însemne în același timp o provocare de pentru

³⁵ A. Houtepen, C. Van Ligteneberg, B. Veldhorst, (ed.), *Bibliography on Baptism, Eucharist and Ministry (Lima Text) 1982-1987*, Leiden/Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, 1988, *apud* Günther Gassmann, *25 years of the Lima Document...*, p. 4.

³⁶ Günther Gassmann, *25 years of the Lima Document...*, p. 4.

³⁷ Conform J.A. Radano, *The Catholic Church and BEM 1980-1989*, în „Mid-Stream” 30, 2 (1991), p. 339-346 *apud* Günther Gassmann, *25 years of the Lima Document...*, p. 4.

³⁸ *Eight Report: 1999-2005 / Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches* (Geneva: WCC Publications, 2005) p. 45-72 *apud* Günther Gassmann, *25 years of the Lima Document...*, p. 4.

³⁹ T.F. Best și G. Gassman (ed.), *On the Way to Fuller unity. Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, WCC Publications, Geneva, 1994, p. 245-252, *apud* Günther Gassmann, *25 years of the Lima Document...*, p. 4.

⁴⁰ „Appendix II: The eucharistic liturgy of Lima”, în Max Thurian (ed.), *Ecumenical perspectives...*, p. 225.

⁴¹ Günther Gassmann, *25 years of the Lima Document...*, p. 4.

fiecare dintre acestea, de a-și clarifica propria poziție și de a se deschide spre experiențele și interpretările celorlalți. Aceasta s-a întâmplat într-adevăr și a determinat dispariția pozițiilor unilaterale sau înguste și redescoperirea unor elemente uitate ale propriilor tradiții.⁴²

Într-un sens mai general, Documentul BEM a devenit un punct de referință în multe întâlniri ecumenice, declarații sau adrese ale conducătorilor bisericești sau ai organismelor ecumenice. Aceste referințe sunt folosite ca indicator al progresului dialogului ecumenic și ca o stimulare de a urmări în viitor, acest proces de convergență.

Răspunsurile oficiale în sine, pregătirea, calitatea și numărul lor, reprezintă un rezultat deosebit al procesului inițiat de apariția Documentului BEM. A fost pentru prima dată când un număr atât de mare de Biserici⁴³ au răspuns unui document ecumenic „la nivelul cel mai înalt de autoritate corespunzător”. Aceste răspunsuri reprezintă o sursă bogată de material care oglindește gândirea ecumenică și așteptările Bisericilor⁴⁴.

⁴² *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, p. 12.

⁴³ S-au înregistrat în total 186 de răspunsuri oficiale.

⁴⁴ *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, p. 13.

II. Analiza Documentului BEM

1. Analiza generală a Documentului

Înainte de a trece la analiza propriu-zisă a textului sunt necesare câteva lămuriri suplimentare. În primul rând este necesar să nu se uite scopul principal pentru care acest document a fost elaborat. „Cititorii nu trebuie să se aștepte să afle (în text nn.) o tratare teologică completă asupra Botezului, Euharistiei și Slujirii. Aceasta n-ar fi nici adecvată, nici de dorit. Textul stabilit se concentrează în mod voit asupra acelor aspecte ale temei care sunt legate direct sau indirect de problemele recunoașterii reciproce care să conducă spre unitate. Textul principal prezintă domeniile semnificative de convergență teologică; comentariile adiționale fie indică diferențele istorice care au fost depășite, fie identifică problemele care necesită o cercetare ulterioară”⁴⁵.

Textul de la Lima, față de cel precedent (de la Accra), reprezintă o evoluție dar nu prezintă un consens deplin, fiind doar o etapă din drumul pe care Bisericele vor trebui să îl parcurgă în continuare în vederea realizării unității dorite.

În al doilea rând, textul de la Lima insistă îndeosebi asupra recepției lui active de către Biserici, „ca o etapă vitală în procesul recepției ecumenice”. Prin aceasta documentul reprezintă o provocare, generând pe lângă procesul exterior de analiză și recepție a textului și un proces interior, de reconsiderare a propriilor convingeri și atitudini. În acest sens Bisericele sunt rugate să arate:

1. În ce măsură pot să recunoască în acest text credința Bisericii de-a lungul veacurilor.
2. Care sunt consecințele pe care le pot trage din acest text pentru relațiile și dialogurile lor cu alte Biserici, îndeosebi cu Bisericele care recunosc textul ca o expresie a credinței apostolice.
3. Îndrumarea pe care acest text le-o poate oferi în ce privește cultul, educația, morală, viața spirituală și mărturia lor.

⁴⁵ „Prefața” la *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper, No. 111, WCC, Geneva, 1982, p. vii.

4. Sugestiile pe care le pot face pentru continuarea activității Comisiei Credință și Constituție, în ce privește raportul dintre conținutul acestui text BEM și proiectul de cercetare pe termen lung de „Spre o exprimare comună a credinței apostolice astăzi”⁴⁶.

Înainte de a intra în amănunte, este necesară încă o precizare în legătură cu tema documentului. Fiind o „temă teologică și ecumenică fundamentală, având multiple semnificații și implicații în mai toate capitolele teologiei, în hristologie și pnevmatologie, soteriologie și eclesiologie, misterologie și eshatologie”⁴⁷ ea se referă la „încorporarea noastră în Iisus Hristos și Trupul Său eclezial, prin harul Duhului Sfânt împărtășit, prin Preoția bisericească sacramentală, ridicând o serie de probleme deosebit de gingașe și dificile din punct de vedere confesional, dar care, soluționate, vor reprezenta un important pas spre consensul deplin în credința comună”⁴⁸.

În analiza documentului voi încerca să evidențiez atât punctele de convergență, cât și punctele care nu pot fi acceptate din perspectiva învățăturii ortodoxe.

Documentul este împărțit în trei părți: Botez, Euharistie și Ministeriu, care la rândul lor sunt împărțite în capitole și subcapitole însoțite de comentarii la diferite paragrafe din text, după cum urmează:⁴⁹

BOTEZ

I. Instituirea Botezului

II. Semnificația Botezului

- A. Participare la moartea și învierea lui Hristos
- B. Pocăință, iertare, curățire
- C. Dar al duhului
- D. Încorporare în trupul lui Hristos

Comentariu (B 6)

- E. Semn al Împărăției

III. Botezul și Credința

IV. Practica Botezului

- A. Botezul adulților și botezul pruncilor

Comentariu (B 12)

⁴⁶ „Prefața” la *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper, No. 111, WCC, Geneva, 1982, p. viii.

⁴⁷ Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, *op. cit.*, p. 431.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper, No. 111, WCC, Geneva, 1982, pp. 1-30

Comentariu (B 13)

B. Botez-Ungere-Confirmare

Comentariu (B 14)

C. Pentru o recunoaștere reciprocă a botezului

V. Celebrarea Botezului

Comentariu (Bl8)

Comentariu (B 21)

EUHARISTIE

I. Instituirea Euharistiei

II. Semnificația Euharistiei

A. Euharistia ca mulțumire adusă Tatălui

B. Euharistia ca anamneză sau pomenire (memorial) al lui Hristos

Comentariu (E 8)

Comentariu (E 13)

C. Euharistia ca invocare a Duhului

Comentariu (E 14)

Comentariu (E 15)

D. Euharistia – comuniune a credincioșilor

Comentariu (E 19)

E. Euharistia ca cină a împărăției

III. Celebrarea euharistiei

Comentariu (E 28)

SLUJIRE

I. Vocația întregii obști credincioase

II. Biserica și slujirea instituită

A. Slujirea instituită

Comentariu (S 9)

Comentariu (S 11)

Comentariu (S 13)

Comentariu (S 14)

B. Slujire instituită și autoritate

Comentariu (S 16)

C. Slujire instituită și sacerdoțiu

Comentariu (S 17)

D. Slujirea bărbaților și femeilor în Biserică

Comentariu (S 18)

III. Formele slujirii instituite

A. Episcopi, presbiteri și diaconi

Comentariu (S 21)

B. Principii conducătoare privind exercitarea slujirii instituite în Biserică

Comentariu (S 26)

C. Funcția de episcop, de presbiter și de diacon

Comentariu (S 31)

D. Varietatea harismelor

IV. Slujirea în Tradiția Apostolică

A. Tradiția Apostolică în Biserică

Comentariu (S 34)

B. Succesiunea slujirii apostolic

Comentariu (S 36)

V. Instituirea

A. Semnificația instituirii

Comentariu (S 39)

Comentariu (S 40)

B. Actul instituirii

C. Condiții pentru instituire

VI. Spre recunoașterea reciprocă a slujirilor instituite

2. Analiza propriu-zisă a Documentului

A. Botez – Considerații generale

Comparând textul de la Accra asupra Botezului cu cel de la Lima putem spune că acesta din urmă este o variantă considerabil revizuită. La aceasta au contribuit răspunsurile Bisericii la documentul de la Accra⁵⁰, Consultațiile asupra Botezului de la Louisville, din 1979 (care s-au concentrat mai ales pe controversa botezului copiilor și al adulților) și efortul susținut al Grupului de Lucru de a integra toate răspunsurile, inclusiv pe cele ale membrilor Comisiei Credință și Constituție formulate înainte și în timpul întâlnirii de la Lima⁵¹.

Esența textului de la Accra a fost păstrată, în general, în cel de la Lima cu o excepție: paragraful despre „Împărtășirea Euharistică” care menționa legătura Botezului și Euharistiei. Se face doar o aluzie superficială în comentariul 14 din textul de la Lima. Deasemenea, au fost adăugate patru noi paragrafe, dintre care trei se referă la semnificația Botezului: primul se ocupă cu diferitele imagini ale Botezului, așa cum se găsesc în Noul Testament, al doilea cu pocăința, iertarea și curățirea, ca făcând parte din experiența baptismală și al treilea vede în Botez semnul Împărăției lui Dumnezeu. Al patrulea nou paragraf se referă la evoluția Botezului copiilor și al adulților în practica Bisericii⁵².

Un alt progres deosebit în comparație cu documentul de la Accra îl reprezintă reconsiderarea dimensiunii ontologice a Botezului și a consecințelor ce decurg din aceasta. Punctele comune esențiale sunt cele care privesc natura, semnificațiile, consecințele ca și implicațiile și practica Botezului⁵³.

În analiza Botezului se remarcă foarte multe puncte de convergență dar și unele „afirmații ambigue, care necesită o analiză suplimentară pentru deveni mai clare”⁵⁴. Aceste

⁵⁰ Rezumatul acestora se găsește în *Towards an Ecumenical Consensus on Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper No. 84, 1977, pp. 6-8.

⁵¹ Gunter Wagner, „Baptism from Accra to Lima” în Max Thurian (ed.), *Ecumenical perspectives...*, p. 12.

⁵² *Ibidem*, p. 13.

⁵³ Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, *op. cit.*, p. 431.

⁵⁴ ÎPS Antonie Plămădeală, „The BEM Document in Romanian Orthodox Theology: The Present Stage of Discussions” în Gennadios Limouris și Nomikos Michael Vapouris (ed.), *Orthodox Perspectives...*, p. 98.

afirmații, care pot fi interpretate în moduri diferite, conferă un aspect „sincretist și ambiguu” Documentului⁵⁵.

1. Instituirea Botezului

Pentru analiza textului am folosit traducerea în limba română a textului și varianta standard, în limba engleză⁵⁶.

Se afirmă încă de la început faptul că botezul creștin „își are temeiul în slujirea lui Iisus din Nazaret, în moartea Lui și în învierea Lui” (B 1)⁵⁷. Deși numirea „Iisus din Nazaret” are temei biblic (Faptele Apostolilor 10, 38), fiind conformă cu adevărul istoric, totuși teologii români privesc folosirea ei ca neadecvată, sugerând o „discontinuitate Bultmanniană între «Iisus din Nazaret» și «Hristos Domnul»”⁵⁸.

Botezul este bine definit ca „încorporare în Hristos, Domnul răstignit și înviat” (B 1) și ca urmare el „înseamnă o participare la viața, la moartea și la învierea lui Iisus Hristos” (B 3). Botezul reprezintă „intrare în Noul Legământ dintre Dumnezeu și poporul Său”⁵⁹, fiind un dar al lui Dumnezeu, conferit în numele Sfintei Treimi.

Este menționat temeiul scripturistic: trimiterea ucenicilor de către Mântuitorul în lume (Matei 28, 18-20) și se confirmă practica universală a botezului de către Biserica Apostolică prin epistolele Noului Testament, Faptele Apostolilor și scrierile Părinților.

2. Semnificația botezului

Se face trimitere la diferitele imagini folosite în Scrierile Noului Testament și în slujbele bisericești pentru a dezvolta semnificația botezului. Deși sunt prezentate mai multe imagini totuși semnificația botezului este sărac prezentată și uneori, folosind termeni echivoci.

„Botezul este semnul vieții noi în Iisus Hristos” (B 2). Teologii ortodocși români nu au considerat însă o alegere bună folosirea termenului „semn” în descrierea botezului⁶⁰. Există și în Biserica Ortodoxă anumite „semne”, adică indicii văzute ale unei realități

⁵⁵ Drd. Ioan Sauca, *op. cit.*, p. 529.

⁵⁶ Pentru varianta românească vezi Anca Manolache (trad.), *Botez, Euharistie, Slujire* (traducere după textul Documentului semnat la Lima – Peru), în „Mitropolia Banatului”, anul XXXIII (1983), nr. 1-2, pp. 21-57.

⁵⁷ Pentru citare am folosit: B – secțiunea Botezului, E – Euharistie și S – Slujire. Cifra indică numărul paragrafului, în varianta românească.

⁵⁸ ÎPS Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁹ Atunci când varianta românească necesită lămuriri, voi cita ediția standard: *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper, No. 111, WCC, Geneva, 1982.

⁶⁰ ÎPS Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 100.

nevăzute, cum ar fi apa la botez, untdelemnul sfințit și gesturile rituale⁶¹. Însă botezul nu este numai un simbol. El este deasemenea o taină, o încorporare reală în Hristos, fiind așadar ceva mai mareț și de o natură diferită. Documentul vorbește deasemenea despre o încorporare în Trupul lui Hristos, dar nu face în mod corespunzător legătura dintre „semn” și „încorporare”⁶².

Se constată așadar nevoia clarificării înțelesului termenului „semn”, arătându-se în mod exact ce ce conține această noțiune. În exprimarea credinței noastre, cuvântul „semn” fie nu spune nimic, fie are un înțeles mult mai bogat. De aceea se constată nevoia limitării conținutului conceptual al termenului utilizat⁶³.

Prin faptul că botezul reprezintă o „încorporare în Hristos, Domnul răstignit și înviat” (B 1) se face trecerea de la „individualismul apusean ce considera botezul ca o relație pur personală a credinciosului cu Dumnezeu”⁶⁴ la aspectul comunitar al botezului, care tinde să considere și Biserica drept comunitate văzută. Acest aspect devine evident atunci când se spune că botezul „unește pe cel botezat cu Hristos și poporul Său” (B 2) sau că „prin propriul lor botez creștinii sunt conduși la unirea cu Hristos, cu fiecare din ceilalți creștini și cu Biserica din toate timpurile și din toate locurile”(B 6).

Sunt enumerate apoi imaginile exprimând „bogățiile lui Hristos și darurile mântuirii Lui”, care uneori sunt în legătură cu „folosirea simbolică a apei în Vechiul Testament”. Fiecare imagine este însoțită de argumentul scripturistic corespunzător.

Botezul este:

- „participare la moartea și învierea lui Hristos” (Romani 6, 5; Coloseni 2, 12) prin care și noi am murit păcatului, am înviat și ne-am născut la viața cea nouă în Hristos, trăind acum din puterea învierii Lui⁶⁵.

⁶¹Anca Manolache, *Opinii asupra documentului «Botez, Euharistie, Slujire»*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 5-6, 1983, p. 297.

⁶² ÎPS Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 100.

⁶³ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 298.

⁶⁴ Drd. Ion Sauca, *op. cit.*, p. 529.

⁶⁵ Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, *op. cit.*, p. 431.

- „curățire de păcat” (I Corinteni 6, 11) – arătându-se prin aceasta efectul concret pe care Taina Botezului îl are asupra primitorului, deși nu se specifică în mod expres ștergerea păcatului original⁶⁶.

- „o nouă naștere” (Ioan 3, 5) cerința de bază pentru a putea în împărăția lui Dumnezeu.

- „luminare prin Hristos” (Efeseni 5, 14) care ne scoate din întunericul păcatelor.

- „schimbare a îmbrăcămintei în Hristos” (Galateni 3, 27) prin care toți devenim una, în Iisus Hristos.

- „înnoire prin Duhul” (Tit 3, 5) - căci „dacă este ceva în Hristos, este faptură nouă” (II Corinteni 5, 17).

- „experiență a izbăvirii din potop”⁶⁷ (I Petru 3, 20-21) – Sfântul Apostol Petru face o paralelă cu potopul din timpul lui Noe. Izbăvirea de atunci a celor opt suflete închipuie botezul.

- „ieșire din robie” (I Corinteni 10, 1-2) - se face o paralelă între ieșirea din robia păcatului, prin botez și ieșirea evreilor din robia egipteană, în timpul lui Moise. Și atunci ei „toți, întru Moise, au fost botezați în nor și în mare”.

- „slobozire în vederea unei noi umanități, în care s-au depășit barierele dintre sexe, rase și stări sociale” (Galateni 3, 27-28; I Corinteni 12, 13), pentru că, îmbrăcându-se în Hristos, toți devin una.

În final se arată că „imaginile sunt numeroase, dar realitatea este una” (B 2).

a. Participare la moartea și învierea lui Hristos

În general teza este bine expusă și destul de cuprinzătoare. Se arată că botezul, ca Taină presupune asimilarea celui botezat în moartea și învierea Domnului. În moartea eliberatoare a lui Hristos, păcatele noastre au fost îngropate, și „vechiul Adam” a fost răstignit împreună cu Hristos, puterea păcatului sfărâmându-se. „Astfel, cei botezați nu mai sunt robi păcatului, ci liberi” (B 3). Această afirmație ar fi fost mai exactă, dacă s-ar fi precizat mai exact ștergerea păcatului strămoșesc, ca efect al morții și învierii lui Hristos. Deasemenea afirmația că „Iisus a coborât în Iordan și a fost botezat, în solidaritate cu cei păcătoși, pentru a împlini toată dreptatea (Matei 3, 15)” poate crea confuzie între înțelegerea „împlinirii dreptății” ca act de supunere față de voia divină și sensul mai larg, acela de

⁶⁶ O aluzie la ștergerea păcatului strămoșesc ar putea fi afirmația că prin botez „«vechiul Adam» este răstignit împreună cu Hristos” (B 3).

⁶⁷ În traducerea românească găsim: „experiență a eliberării prin valurile distrugerii” – am optat aici pentru varianta standard, care lămurește mai bine sensul.

mântuire a neamului omenesc din legătura morții. Dacă este înțeleasă ca doar ca respectare a planului divin, expresia nu creează probleme. Dacă însă ea ar fi înțeleasă cu sensul soteriologic, ea nu este conformă cu credința Bisericii noastre, care afirmă că Hristos a împlinit toată dreptatea prin asumarea asupra Sa a păcatelor lumii.

În continuare se arată că, fiind „asimilați cu totul morții lui Hristos” creștinii „sunt îngropați cu El și renasc - aici și acum - într-o viață nouă” (B 3), învierea lui Hristos dăruindu-le și lor speranța „că vor fi una cu El, într-o înviere ca a lui”⁶⁸.

În final ideea este susținută prin mai multe temeiuri scripturistice: Coloseni 2, 13; 3, 1; Efeseni 2, 5 -6 și Romani 6, 3-11. În explicarea textului de la Romani: „Au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții” (Romani 6, 3-4), Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă: „Însă ce înseamnă «întru moartea Lui ne-am botezat»? Aceea că murim și noi atunci ca și El, căci botezul este crucea pe care ne răstignim. După cum la Hristos a fost crucea și moartea deși nu în același mod, căci El a murit în trup și a fost înmormântat, iar noi amândouă acestea [moartea și învierea] le avem în păcat”⁶⁹.

b. Pocăință, iertare, curățire

Se arată că botezul implică mărturisirea și pocăința pentru păcate, că el este „o curățare a inimii de orice păcat” și un act de îndreptare, afirmații subliniate și în Noul Testament (Evrei 10, 22; I Petru 3, 21; Faptele Apostolilor 22, 16; I Corinteni 6, 11).

Cei botezați „sunt iertați, curățiți și sfințiți de Hristos”. „Prin câteva afirmații se pare a se depăși și caracterul de act extern (actus forensis) al noțiunii de îndreptare în protestantism, înțeles mai mult juridic, fără o transformare ontologică: «cei care sunt botezați în Trupul lui Hristos sunt făcuți participanți la o nouă existență»⁷⁰.

Dimensiunea ontologică a Botezului implică și o creștere în Hristos, creștinul botezat fiind transfigurat și tinzând spre asemănarea slavei Sale: „Botezul nu constă numai într-o experiență de moment, ci privește creșterea unei întregi vieți în comuniunea lui Hristos. Cei botezați sunt chemați să oglindească slava Domnului, să fie chiar *transfigurați în acest chip din slavă*, prin puterea Duhului Sfânt (II Corinteni 3, 18) (B 9)⁷¹.

⁶⁸ *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper, No. 111, WCC, Geneva, 1982, p. 1.

⁶⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la epistolele pauline. vol. I Omilii la Epistola către Romani*, P.S. Teodosie Atanasiu (trad.), revizuită și adăugită de Cezar Păvălașcu și Cristian Untea, Editura Christiana, București, 2005, p. 173.

⁷⁰ Drd. Ion Sauca, *op.cit.*, p. 529.

⁷¹ *Ibidem*, p. 530.

„Deși față de textul anterior se specifică acum că prin Botez se iartă și se spală păcatul în om, fără să se insiste însă mai expres asupra ștergerii păcatului original și intrarea într-o nouă viață, se pare totuși că prin unele formulări — e adevărat, mai vagi — s-a depășit întrucâtva caracterul pur juridic al îndreptării credinciosului prin harul Botezului, afirmându-se că prin puterea înnoitoare a harului baptismal «cei botezați sunt iertați, curățiți și sfințiți în Hristos și primesc o nouă orientare etică» (B4). Cu toate acestea am fi dorit un accent mai mare asupra implicațiilor ontologice ale harului Botezului, de ștergere reală a păcatului adamic și restaurare ontică a naturii umane într-o făptură nouă în Hristos, implicații care sunt mult mai importante decât cele morale, pentru că harul baptismal oferă și puterea de a crește în viața cea nouă în Hristos”⁷².

Acolo unde Documentul BEM afirmă că moartea și învierea în Hristos prin Botez sunt un dar al lui Dumnezeu prin care „puterea păcatului s-a sfârșit” (B 3), putea deasemenea să se admită că, în realitate păcatul este repetat în viața creștină de după Botez, astfel încât creștinii sunt chemați să lupte împotriva lui cu ajutorul lui Dumnezeu, pe întreaga durată a vieții lor. Astfel, Botezul este acela care inițiază un proces de pocăință și transformare interioară în care păcatele credincioșilor sunt iartate de către Dumnezeu, în al Cărui nume botezați⁷³.

Vorbind despre aspectul de exorcizare al Botezului, Anca Manolache consideră ca fiind o lipsă „faptul că nu se insistă suficient asupra ieșirii naturii umane, prin botez, de sub stăpânirea puterilor răului. Conștiința creștină trebuie să aibă această convingere că puterile satanice sunt scoase din centrul existenței umane și că încorporarea la Trupul hristic prin botez nu înseamnă numai o orientare „etică”, ci o schimbare fundamentală, ontologică”⁷⁴. Vorbind despre acest aspect, în Document se afirmă: „Sporind în viețuirea credinței, credincioșii botezați arată că omenirea poate fi regenerată și eliberată”⁷⁵ (B 10). Deși nu se menționează în mod explicit despre ce fel de eliberare este vorba, aceasta ar putea fi o aluzie tocmai la acest aspect de eliberare de sub stăpânirea puterilor satanice și de regenerare a întregii omeniri.

Continuând explicarea acestui aspect, se arată în continuare că încorporarea în Hristos „înseamnă scoaterea ființei umane de sub influența diabolică a existenței și transplantarea ei în regimul de acțiune a harului. Ființa umană a celui botezat este preluată,

⁷² Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, *op. cit.*, p. 431.

⁷³ *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, p. 111.

⁷⁴ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 298.

⁷⁵ *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper, No. 111, WCC, Geneva, 1982, p. 3.

încorporată în acel timp hristic care nu numai a pățimit, s-a îngropat și a înviat, ci care s-a și înălțat și șade de-a dreapta Tatălui. Firea umană, deci și a celui botezat, este cohabitantă în Sfânta Treime. Accentele acestea lipsesc din expunerea respectivă, gravitarea spre nivelul „etic” fiind nesemnificativă pentru un creștin”⁷⁶.

În continuarea aceleiași idei, Ioan Sauca afirmă: „Din această nouă realitate și anume din faptul că creștinii trăiesc în Hristos o nouă existență, slujirea lumii nu mai constă într-o simplă slujire pe orizontal ca o expresie a căderii radicale și a imposibilității refacerii legăturii cu Dumnezeu, ci slujirea lumii — orizontalismul este o urmare firească a noii fapte care trăiește în Hristos Cel ce a iubit lumea și a slujit-o, prin El în Duhul Sfânt, trăind în comuniune cu Dumnezeu (Sfânta Treime n.n.)”⁷⁷

Vorbind despre lucrarea harului Duhului Sfânt în Taina Botezului, Ioan Ică afirmă că aceasta nu este limpede expusă „în raport cu participarea noastră la moartea și învierea lui Hristos și încorporarea, în trupul Său eclezial, pentru că Duhul Sfânt este Cel care sălășluiește sau face prezent pe Hristos în noi și aceasta din cauză că nu este prea bine conturată natura harului și lucrarea Duhului Sfânt în raport cu opera mîntuitoare a lui Iisus Hristos”⁷⁸.

Totuși, reamintirea faptului că botezul este opera Duhului Sfânt și că acest unic botez ne unește între noi creștinii, fiind astfel o „relație fundamentală” a unității, este binevenită⁷⁹.

c. Dar al Duhului

Se afirmă în primul rând, în mod pozitiv, lucrarea permanentă a Sfântului Duh, care nu încetează după săvârșirea Tainei: „Sfântul Duh lucrează în viața dinainte, din timpul și de după botez”⁸⁰ (B 5). Unele Biserici au arătat că această afirmație implică o expunere generală și nediferențiată despre lucrarea Sfântului Duh în omenire. Deși despre Sfântul Duh s-ar putea spune că este activ, într-un sens general în toată istoria și creația, intenția Documentului BEM a fost aceea de a sublinia că Sfântul Duh lucrează într-un mod deosebit, conducându-i pe oameni la Botez, continuând să lucreze în actul Botezului și menținând viața de credință de după Botez⁸¹.

Este același Duh care L-a revelat pe Iisus ca fiind Fiul, care a dat puterea Sa

⁷⁶ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 298.

⁷⁷ Drd. Ion Sauca, *op.cit.*, p. 530.

⁷⁸ Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, *op. cit.*, p. 431.

⁷⁹ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 298.

⁸⁰ Anca Manolache (trad.), *Botez, Euharistie, Slujire...*, p. 22.

⁸¹ „Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses”, p. 107.

ucenicilor și unitatea, la Cincizecime.

În continuare se spune că „Dumnezeu împarte asupra fiecăruia din cei botezați ungerea Sfântului Duh promis, îi însemnează cu pecetea Sa și pune în inima lor arvuna moștenirii, calitatea de copii ai lui Dumnezeu. Sfântul Duh hrănește credința în inima lor, până la dezrobirea finală, „când ei își vor primi moștenirea, spre lauda măririi lui Dumnezeu (II Corinteni 1, 21—22; Efeseni 1, 13—14)”⁸².

Botezul este înțeles adesea, de tradiția ortodoxă, ca „pecete”, „ca preluare în contul stăpînului a celor însemnați de el. Ca refacere și strălucire a chipului dumnezeiesc în om după reînnoirea sa în mărirea lui Hristos”⁸³, formulare în care regăsim și credința noastră. Trebuie notată însă „ezitarea de a atribui un rol activ Duhului însuși. Între prima frază a paragrafului, și următoarea pare că are loc un hiatus”⁸⁴. Textul vorbește despre o continuitate a lucrării Duhului, despre rolul său în revelarea Fiului și în acordarea puterii ucenicilor și unității Bisericii, însă „după această explicație, textul nu ne spune - cum ne-am fi așteptat - că același Duh coboară asupra celui botezat ca să-l și ungă, ci că: „Dumnezeu împarte asupra fiecăruia din cei botezați ungerea Sfântului Duh promis...”. Credem că ar fi nimerit să se indice direct acțiunea persoanei a doua a Treimii, în „ungere”, ceea ce ar da loc și la înțelegerea „confirmării”, ca acțiune a aceleiași persoane, cum vom menționa mai departe”⁸⁵.

d. Încorporare în trupul lui Hristos

Se vorbește despre Taina Botezului ca temei pentru unitatea creștinilor: „Prin propriul lor botez, creștinii sunt conduși la unitatea cu Hristos, cu fiecare din ceilalți creștini și cu Biserica din toate timpurile și din toate locurile. Botezul nostru comun, care ne unește cu Hristos în credință, este astfel o legătură fundamentală de unitate...De aceea botezul nostru unic în Hristos contituie o chemare către Biserici, pentru ca ele să-și depășească separarea și să-și manifeste vizibil comuniunea”⁸⁶.

Prin faptul că uneori Bisericile nu pot recunoaște în diferitele practici ale botezului, participarea la unicul botez, și când rămânând separate, chiar recunoscându-și reciproc botezul, ele oferă „imaginea dramatică a unei mărturisiri împărțite a Bisericii”. Deasemenea atunci când se acceptă faptul că diferențele de sex, rasă sau stare socială, împart Trupul lui

⁸² Anca Manolache, *Opinii...*, p.298.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 299.

⁸⁶ Anca Manolache (trad.), *Botez, Euharistie, Slujire*, p. 23.

Hristos, „aceasta pune în discuție autenticitatea unității baptismale a comunității creștine și le compromite în mod serios mărturia” (Comentariu B6).

e. Semn al Împărăției

Se vorbește și aici, ca și în paragraful precedent, despre Botez ca semn: „un semn și o pecetluire a angajării noastre comune ca ucenici” (B 6), „un semn al Împărăției lui Dumnezeu...” (B 7).

Folosirea termenului „semn” în secțiunea despre Botez a Documentului BEM a fost adesea criticată ca fiind fie inadecvată, fie ambiguă. Această dificultate se datorează în principal faptului că termeni ca „semn” sau „simbol” sunt utilizați în mod diferit și au sensuri multiple în diferite limbi. Uneori pot avea un înțeles mai accentuat, alteori mai vag, sau pot avea chiar sensuri opuse⁸⁷.

Însă utilizarea frecventă a cuvântului „semn” duce la o îngustare a sensului bogat și divers pe care Botezul îl are și la o oarecare confuzie a sensurilor. „Termenul este vag și prea multe alte noțiuni sunt echivalate, în acest document, cu cuvântul „semn”, care-și pierde astfel contururile și nu mai determină nimic clar. Așa de pildă, botezul exprimat (descriptiv, dacă nu definitoriu) ca „ușă” de intrare în împărăția lui Dumnezeu ni se pare mai explicit transcris de gândirea ortodoxă, pentru una din însușirile care se atribuie acestei taine. După funcțiunile lui, botezul e spălare, moarte a omului vechi, înviere, înnoire, renaștere, etc. Socotim că e necesar să se facă un efort și să se desemneze această taină cu conceptul cel mai apropiat de funcția la care se referă contextul dat”⁸⁸.

Următoarea frază deasemenea îngreunează înțelegerea corectă a acțiunii Botezului: „Datorită darurilor credinței, nădejzii și dragostei, botezul deține un dinamism care atinge întreaga viață . . .” (B 7). „E neclar înțelesul, prin faptul că mărturisirea credinței fusese indicată mai înainte ca necesară - chiar o condiție preliminară - botezării solicitantului”⁸⁹. Nu se mai înțelege cine a dat „darul credinței” ca și cel al nădejzii și al dragostei. Nu se înțelege exact, dacă Botezul posedă acel „dinamism” datorită acestor virtuți, și nici de unde provin ele și din ce moment aparțin ele subiectului. Nu se înțelege nici cum se instalează în cel botezat acest dinamism. De aceea Anca Manolache se întreabă pe bună dreptate: „Nu este cumva locul și momentul inserției acțiunii - nedeslușite în intenția acestui document - exercitate de Duhul Sfânt ? Nu e oare loc aici pentru acceptarea intervenției

⁸⁷ *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, p. 110.

⁸⁸ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 299.

⁸⁹ *Ibidem*.

calificate, personale, a Duhului adevărului, „dătătorul de viață”, „a-toate-împlinitorul”, care se instalează, în cel botezat, prin taina confirmării ?”⁹⁰.

3. Botezul și credința

Un răspuns pozitiv la întrebarea precedentă s-ar părea că este dat în acest capitol: Botezul „tinde la creșterea spre vârsta adultă - măsura deplinătății lui Hristos (Efeseni 4, 13)...Botezul nu constă numai într-o experiență de moment, ci privește creșterea unei întregi vieți în comuniunea lui Hristos. Cei botezați sunt chemați să oglindească slava Domnului, să fie chiar transfigurați în acest chip, din slavă în slavă, prin puterea Duhului Sfânt (II Corinteni 3, 18)”⁹¹.

Deși aceste afirmații nu pot fi contrazise, ele trebuiesc însă explicate. Este necesară „o plasare a celui care trebuie să le „creadă”, într-un context care să-i faciliteze actul conceptual al credinței. Vrând, nevrând, credința se exprimă în cuvinte și ideile născute astfel se cer explicate. În ce fel „tinde” botezul spre vârsta adultă ? În ce fel și de ce aceea „experiență a botezului nu e doar un moment”, ci privește creșterea persoanei botezate, și cum se operează transfigurarea ? Dacă botezul e actul unic și nerepetibil în viața unui om, dacă el realizează asimilarea celui botezat cu rezultatul operei răscumpărătoare a lui Iisus odată pentru totdeauna, cum se reiterează experiența aceasta unică în viațuirea ulterioară ?”⁹²

„Din noua relație pe care o trăiesc toți cei botezați cu Dumnezeu prin Iisus Hristos în Duhul Sfânt, slujirea lor dobândește un sens mai profund, atât pe latura ei verticală cât și orizontală, «cei botezați trăiesc pentru Hristos, pentru Biserica Lui și pentru lumea pe care o iubește El, într-o continuă experiență a harului»”⁹³

4. Practica Botezului

a. Botezul adulților și botezul pruncilor

Una din principalele probleme legate de administrarea Tainei Botezului o reprezintă diferențele în ceea ce privește persoanele care pot fi botezate. Documentul face un pas important în acest sens, admitând că „este posibil ca botezul copiilor să se fi practicat în perioada apostolică” dar adăugând: „botezarea după o mărturisire de credință personală este forma cel mai clar atestată în documentele Noului Testament” (B 11). Botezul adulților

⁹⁰ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 299.

⁹¹ Idem, *Botez, Euharistie, Slujire*, p. 24.

⁹² Anca Manolache, *Opinii...*, p. 299.

⁹³ Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, *op. cit.*, p. 432.

reprezenta atunci practica obișnuită, mai ales din motive misionare, însă aceasta nu excludea botezul copiilor. Expresii nou testamentare precum: „s-a botezat el (temnicherul din Filipi) și toți ai lui” (Fapte 16, 33) sau „am botezat casa lui Ștefana” (I Corinteni 1, 16) lasă să se înțeleagă o practică a botezului copiilor încă de la începuturile creștinismului. Sfântul Irineu afirma în acest sens, pe baza tradiției apostolice apropiate lui (fiind nepot spiritual al Sf. Apostol Ioan) că și pruncii (*parvuli, infantes*) se botezau⁹⁴.

În continuare este afirmat caracterul comunitar al Botezului: „Botezul adulților și botezul copiilor au loc – și unul și celălalt – înăluntru Bisericii ca comunitate de credință” (B 12). Acest caracter este subliniat și în finalul paragrafului unde se spune: „Cu fiecare botez, întreaga comunitate își reafirmă credința în Dumnezeu și se angajează să pună la dispoziția celui botezat o ambianță de slujire și mărturisire. De aceea botezul ar trebui să fie totdeauna celebrat și desfășurat în cadrul comunității creștine”.

Dacă la Botezul unui adult, acestuia i se cere o mărturisire de credință personală, la Botezul unui copil mărturisirea este făcută de Biserică (părinți, responsabili, nași, nașe și comunitatea – B 15), iar răspunsul său personal va fi prezentat mai târziu în viață. Cu toate acestea celui adult i se impune și „cerința unei continue sporiri a răspunsului personal în credință” iar în cazul copilului „educația creștină se orientează către dezvoltarea acestei mărturisiri”. Aceste afirmații sunt menite să reflecte implicațiile pe care Botezul le aduce în viața fiecărui nou botezat, adult sau copil și care se continuă pentru tot restul vieții.

Un alt aspect foarte important este afirmația că „Botezul (dacă s-a săvârșit cu apă, în numele Sfintei Treimi de către un «slujitor instituit» (preot) sau, în caz de necesitate de un creștin botezat⁹⁵) este un act care nu poate fi repetat. Trebuie să se evite orice practică ce ar putea fi interpretată ca o „re-botezare” (B 13). „Cu alte cuvinte, există un acord în ceea ce privește respingerea re-botezării, însă în continuare „deplinătatea sacramentală” a unei Biserici, se opune „deplinătății sacramentale” a altei Biserici”⁹⁶. Raportul de la Lima exprimă speranța că practicile care ar putea fi interpretate ca o re-botezare vor înceta „dat fiind că Bisericiile ajung la o înțelegere reciprocă mai mare și se acceptă reciproc, dat fiind că ele intră în relații mai strânse de mărturisire și de slujire – se vor abține de la orice practică ce ar putea pune în discuție integritatea sacramentală a altor Biserici sau ar atenua faptul că Taina Botezului nu poate fi repetată” (Comentariu B 13).

⁹⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, ediția a III-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 65.

⁹⁵ Drd. Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 530.

⁹⁶ Gunter Wagner, *op. cit.*, p. 22.

b. Botez – Ungere – Confirmare

Se afirmă mai întâi ideea inseparabilității dintre misterul pascal al morții și al învierii lui Hristos de darul de la Cincizecime al Duhului Sfânt, în lucrarea lui Dumnezeu pentru mântuire. În același timp se arată că participarea la moartea și învierea lui Hristos nu poate fi despărțită de primirea Duhului.

Se remarcă așadar un oarecare progres „în legătura dintre lucrarea Duhului Sfânt în Botez și Mirungere, fără să reiasă însă prea clar natura și eficiența lucrării harului Duhului Sfânt în cele două acte sacramentale”⁹⁷ și o deschidere mai mare față de Mirungere sau Confirmare, decât în versiunea de la Accra a textului.

În ceea ce privește Taina Mirungerii „deși nu se menționează în mod direct rolul și importanța ei pentru viața creștină, fiind prezentată doar ca un gest ce semnifică primirea darului Sfântului Duh, care, în realitate, se primește prin Botezul cu apă, totuși Bisericii li se reamintește că «așa cum a fost cazul în primele veacuri, darul Duhului la Botez poate fi arătat în moduri diferite : de exemplu prin semnul punerii mâinilor și prin ungere sau mirungere. Semnul crucii evocă însemnarea cu pecetea Duhului făgăduit, semn eshatologic și arvună a moștenirii finale din împărăția lui Dumnezeu (Efeseni 1, 13—14). Redescoperirea unor asemenea semne concrete poate adânci ceremonia»”⁹⁸ (B 19).

Deși se spune că toți sunt de acord că participarea la moartea și învierea lui Hristos în Botez nu poate fi despărțită de primirea Duhului Sfânt, deoarece «Botezul creștin este un Botez în apă și în Duhul Sfânt» (B14), deosebirea între creștini se manifestă însă în modul în care aceștia înțeleg transmiterea harului Duhului Sfânt, prin apă, mirungere sau confirmare. „Dar aici sunt două acțiuni sacramentale distincte ale Duhului Sfânt, cu efecte diferite, dar și inseparabile în același timp. Deși lasă să se înțeleagă că darul Duhului Sfânt se primește în realitate prin Botezul cu apă, totuși se manifestă o mare înțelegere și deschidere față de Taina Mirungerii în legătură strânsă cu Botezul, când spune că «așa cum a fost cazul în primele veacuri, darul Duhului la botez poate fi arătat în moduri diferite; de exemplu, prin semnul punerii mâinilor și prin ungere sau mirungere... Și prin redescoperirea unor asemenea semne concrete se poate adânci ceremonia» (B 19). Dar în același timp se întreabă de ce mai e nevoie «să se adauge un rit, separat (al ungerii cu mir) între Botez și primirea împărtășaniei ? Bisericile care botează copii, dar le refuză participarea la Euharistie înaintea unui asemenea ritual, ar trebui să se întrebe dacă ele au cântărit bine și au acceptat consecințele Botezului»

⁹⁷ Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, *op. cit.*, p. 432.

⁹⁸ Drd Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 530

(alineatul *b* al comentariului la paragraful B 14 n.n.). Dar cel botezat care n-a primit și «arvuna Duhului» (II Cor., 5, 5), nu poate avea acces la ospățul euharistie, căci n-a primit relația mai strânsă cu Duhul Sfânt, care realizează acest ospăț euharistie pe sfânta masă⁹⁹.

O lămurire mai adâncă a acestei probleme o face Anca Manolache:

„Creștinul — cel botezat — este candidat la mântuire, are condiția necesară admiterii în arena vieții. Dar în acțiunile sale cotidiene el are nevoie de asistența Celui trimis de Hristos pentru întărirea lui, prin prelungirea acțiunii botezului, pe care o realizează Duhul.

Confirmarea înseamnă instalarea personală a Duhului în terenul apt a-1 primi; terenul fiecărui ins devine „apt” prin botez să primească pe Duhul, pentru a putea ieși biruitor de fiecare dată, în lupta de păstrare a „chipului” spălat prin botez. Fiecare botezat primește „armele duhului”, fiecare pe cele ce-i sunt specifice necesare în slăbiciunile sale, diferite de ale altuia. Hristos a readus omenirea în starea de a putea primi pe Duhul, a re-abilitat-o, pentru continua ei spiritualizare, care nu se face într-o clipă, ci în timp...”¹⁰⁰.

Vorbind despre legătura dintre Mir și Botez, Alexander Schmemmann afirmă: „Mirungerea nu e propriu-zis o altă Taină, ci mai degrabă împlinirea (completarea) Botezului, «întărirea» prin Duhul Sfânt. Ea poate fi deosebită de Botez numai în sensul în care se deosebește viața de naștere...Astfel Mirungerea este Cincizecimea personală a omului, intrarea lui în viața Duhului Sfânt, adică în viața adevărată a Bisericii. În această taină el e consacrat ca om deplin. Căci a aparține Împărăției lui Dumnezeu înseamnă numaidecât a fi om întreg și deplin, în maturitatea lui”¹⁰¹.

Biserica Ortodoxă Română sugerează că documentul ar trebui „să prezinte în mod clar relația dintre Botez, Mirungere și Euharistie, elementele esențiale ale inițierii creștine”¹⁰². Deasemenea este menționat faptul că „așa cum este prezentat în textul actual, Taina Mirungerii este absorbită de Taina Botezului, fapt ce reprezintă o deviere de la învățătura ortodoxă”¹⁰³.

„Deși prezentată doar ca un simplu semn ceremonial, în mod indirect însă se recunoaște că inițierea creștină, respectiv încorporarea la Trupul Domnului nu se face numai prin Botez, ca în documentul precedent, ci alături de Botez, prin Mirungere și Euharistie : «Ca membri ai Bisericii considerăm că inițierea creștină nu este deplină fără pecetea Duhului

⁹⁹ Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, *op. cit.*, p. 432.

¹⁰⁰ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 300.

¹⁰¹ Alexander Schmemmann, *Aus der Freude Leben*, Walter-Verlag, Olten und Fr.i.Br., 1974, p. 90-91, *apud* Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia...*, p. 68.

¹⁰² *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, p. 49.

¹⁰³ ÎPS Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 100.

Sfânt dăruit celui botezat și participarea la împărtășanie»”¹⁰⁴.

În final se arată necesitatea reafirmării fără încetare a Botezului, mentită să întărească înțelegerea acestei Taine ca o realitate dinamică și cu implicații pentru întreaga viață. „Forma cea mai firească a unei asemenea reafirmări este celebrarea Euharistiei” însă ea se poate face și prin „celebrarea anuală a misterului pascal sau cu ocazia botezării altor persoane”. Aceste afirmații sunt deosebit de necesare în vederea conștientizării celor botezați de responsabilitatea permanentă pe care acest act o implică¹⁰⁵.

c. Pentru o recunoaștere reciprocă a botezului

Documentul afirmă că recunoașterea reciprocă a botezului este „un mijloc de exprimare a unității baptismale date în Hristos” și recomandă Bisericilor să „exprime în mod explicit recunoașterea reciprocă a botezului lor”. Deși această recomandare este una pozitivă, menită să conducă la o mai mare apropiere între diferitele Biserici, totuși nu este suficientă. Simpla recunoaștere a botezului nu ar putea duce, spre exemplu la posibilitatea împărtășirii comune, știut fiind că Biserica Ortodoxă Română vede unitatea Bisericilor ca unitate în plinătatea credinței și în cele șapte Taine. Cu toate acestea, recunoașterea comună a botezului reprezintă o primă etapă în vederea unei mai mari unități a Bisericilor.

5. Celebrarea Botezului

Simbolismul apei este prezentat detaliat accentuându-se valoarea simbolică a acesteia și necesitatea ca ea să fie reconsiderată. Folosirea apei semnifică „continuitatea între vechea și noua făptură, manifestând astfel o semnificație a botezului nu numai pentru făptura omenească, ci și pentru întregul univers”. Deasemenea întrebuințarea apei arată „o curățire a făpturii, o moarte față de tot ceea ce este negativ și distrugător în lume” (Comentariu B 18).

În ceea ce privește ceremonia și forma Botezului întâlnim numeroase convergențe:

1. „Botezul se celebrează cu apă, în numele Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt” (B 17).

2. Se săvârșește prin cufundarea în apă (B 18).

3. „În mod obișnuit Botezul este celebrat de către un slujitor consacrat”. Deși se afirmă corect că „în unele împrejurări sunt și alții autorizați să boteze” (B 22) nu se arată în continuare cine ar putea fi aceștia.

¹⁰⁴ Drd Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 531.

¹⁰⁵ Pentru o expunere mai amănunțită a Tainei Mirungerii vezi Cyrille Argenti, „Chrismation” în Max Thurian (ed.), *Ecumenical perspectives...*, p. 46-68.

4. Sunt enumerate apoi celelalte elemente constitutive ale ceremonialului baptismal, ca: o invocare a Sfântului Duh, o renunțare la rău, o mărturisire de credință în Hristos și în Sfânta Treime, folosirea apei, o declarație că persoanele botezate au dobândit o nouă identitate ca fii și fiice ai lui Dumnezeu, iar pentru o inițiere deplină, pecetea Duhului Sfânt și participarea la împărtășanie. Toate aceste elemente sunt cuprinse în rânduiala ortodoxă a Botezului.

5. Toate aceste condiții fiind împlinite, „Botezul este un act care nu poate fi repetat”, evitându-se totodată orice practică care ar putea fi interpretată ca o re-botezare” (B 13).

Deși se menționează celebrarea Botezului „în numele Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt”, nu se menționează totuși forma Botezului prin întreita scufundare. Considerăm că dacă, în viitor, s-ar accentua și acest aspect s-ar realiza un pas înainte pe calea convergențelor teologice. În primul rând, prin accentuarea necesității unui singur Botez - deci nerepetarea lui - s-ar afirma cu putere unitatea Sfintei Treimi, iar prin cele trei scufundări s-ar evidenția realitatea celor Trei Persoane distincte dar nedespărțite ale Sfintei Treimi. În acest fel Botezul s-ar face mai evident în numele fiecărei Persoane a Sfintei Treimi, prin întreita scufundare și s-ar putea depăși pretențiile unor grupări creștine care pretind un nou Batez în numele lui Iisus (cf. Fapte 19, 5)”¹⁰⁶.

Foarte importante pentru viața pastoral-misionară a Bisericii sunt și indicațiile care afirmă necesitatea unei explicări a sensului Botezului, potrivit Scripturii, în cadrul ceremoniei Botezului (cateheză), precum și săvârșirea Botezului în timpul unui serviciu public astfel încât „membrii comunității să-și amintească de propriul Botez, să primească pe cei botezați în comuniunea lor frățească și să se angajeze să-i formeze în credința creștină” (B 23). Desemenea se arată că asemenea practicii Bisericii primare, marile sărbători ale Paștelui, Cincizecimii sau Bobotezei, sunt potrivite pentru săvârșirea Botezului.

„Cum la paragraful 19 se semnalează că redescoperirea semnelor concrete - semnul crucii care se aplică de săvârșitorul ortodox după botez (= mirungerea) - «poate adânci ceremonia», credem că acel infim ceremonial al tainei mirungerii ortodoxe și-ar găsi locul fără greutate în cadrul celebrării botezului cunoscută în acest document”¹⁰⁷. "Ar fi încă un pas foarte important dacă s-ar admite expres și administrarea Tainei Mirungerii celor botezați, ca și împărtășirea euharistică. În felul acesta s-ar lua în serios consecințele Botezului și s-ar

¹⁰⁶ Drd. Ioan Sauca, *op. cit.*, p. 531

¹⁰⁷ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 301.

reveni la vechea practică a Bisericii”¹⁰⁸.

O altă completare ar fi necesară și în ceea ce privește momentul de invocare a Duhului peste cel botezat și de „ungere” a lui cu untdelemnul sfințit, moment menit să producă o relație directă a noului creștin, cu Duhul înfierii. Existența unui astfel de moment este precizată și de practica apostolică, care atestă necesitatea primirii Duhului după botezare: „Iar apostolii din Ierusalim, auzind că Samaria a primit cuvântul lui Dumnezeu, au trimis la ei pe Petru și pe Ioan, care, coborând, s-au rugat pentru ei, ca să primească Duhul Sfânt. Căci nu Se pogorâse încă peste nici unul dintre ei, ci erau numai botezați în numele Domnului Iisus. Atunci își puneau mâinile peste ei, și ei luau Duhul Sfânt (Faptele Apostolilor 8, 14—18; 19, 5-6).

Efectele modificării practicii Tainei Mirungerii se văd în catolicism, unde prin taina confirmării „detașată și mult distanțată în timp față de cea a botezului, s-a produs pierderea sensului ei apostolic și - în cele din urmă - pierderea totală a acestei taine din viața Bisericilor protestante. Poate că întoarcerea la sursă și reconsiderarea locului precis și concret pe care l-a avut atunci și îl are de atunci confirmarea în viața comunităților ortodoxe - ar convinge teologia protestantă de nevoia recunoașterii unei activități personale și explicite a Duhului, ca persoană treimică cu un aport propriu, special și eficient, purtător de daruri și de viață nu numai în viața comunității, ci și a fiecărui membru al ei”¹⁰⁹.

Concluzii

Analizând răspunsurile Bisericilor la acest capitol se remarcă în mod deosebit gradul de convergență înregistrat în punctele de divergență anterioară și disponibilitatea acestora (a Bisericilor), de a continua să caute împreună o exprimare și o înțelegere comune, în ciuda diferențelor existente. Motivația de a continua această operă în vederea obținerii unității vizibile, o unitate care are la bază Botezul, este, în acest sens încurajatoare¹¹⁰.

Realitatea diferențelor încă existente nu poate fi totuși trecută cu vederea. Acestea privesc nu numai înțelegerea diferită a Botezului ci reflectă și concepții diferite asupra credinței, lucrării Sfântului Duh, Bisericii, apartenenței la aceasta și în final asupra vieții creștine însăși. De aceea este esențial ca abordarea diferențelor încă existente să se facă într-o viziune nouă, care să includă domenii precum eclesiologia, teologia Sfintelor Taine, și sursele

¹⁰⁸ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 433.

¹⁰⁹ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 302.

¹¹⁰ *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, p. 54.

autorității creștine în Sf. Scriptură, Sf. Tradiție și diferitele tradiții locale. Toate acestea pot influența și pot primi influențe din modul în care înțelegem Taina Botezului. Recunoașterea acestei interdependențe va asigura deplinătatea căutării unui acord mai adânc, necesar pentru unitatea Bisericii¹¹¹.

În final, se remarcă în acest captiol „lipsa de precizie și insistență în a declara ștergerea prin botez a păcatului adamic și intrarea într-o altă ontologie, aceea a harului. Și apoi, legat de aceasta, lipsește în document o luare în serios a forțelor răului, cum și precizarea conținutului acelei „angajări” a creștinului, ca fiind lupta contra lui satana și a lucrării lui în lume - ceea ce - firește rămâne a fi studiat tot ca un capitol de pnevmatologie. Prin urmare, ne permitem să sugerăm o aprofundare a doctrinei harului și a locului Sfântului Duh în Treime, cât și în acțiunea Lui în lume, alături și împreună cu cea a Logosului întrupat”¹¹².

¹¹¹ *Ibidem*, p. 55.

¹¹² Anca Manolache, *Opinii...*, p. 302.

B. Euharistie – considerații generale

Primii pași în vederea obținerii unui material teologic de convergență, cu privire la Euharistie, au fost făcuți în 1965 când Comisia Credință și Constituție a început să elaboreze tema Sfintei Euharistii. Un prim plan al documentului a fost prezentat după doi ani Comisiei Bristol, care a propus ca studiul asupra Euharistiei să fie lărgit prin includerea preocupărilor despre botez și confirmare. Studiul propriu-zis asupra Euharistiei, început la Conferința de la Bristol din 1967 a fost prezentat, alături de celelalte două, Conferinței de la Louvain din 1971 sub titlul: „Acordul ecumenic asupra Botezului”, „Euharistia în gândirea ecumenică” și „Slujirea instituită”. Următoarele etape au fost cele de la Accra și cea finală, de la Lima.

Ca și în capitolul privitor la Taina Botezului, documentul face un pas înainte prin numeroasele puncte de convergență înregistrate, însă prezintă și destule puncte neclare sau contradictorii, care fac necesară o cercetare ulterioară. Biserica Ortodoxă Română și-a exprimat aprecierea pentru interesul manifestat pentru această Taină și pentru recunoașterea importanței centrale pe care o are în cadrul vieții creștine și pentru mântuire¹¹³, criticând-se însă elementele aflate în disonanță cu tradiția sa.

Și în ceea ce privește Sfânta Euharistie „documentul relevă o serie de puncte de convergență foarte importante, incredibile chiar, având în vedere complexitatea și dificultatea deosebită a temei din punct de vedere dogmatic-interconfesional, deși textul, în ciuda efortului maxim de apropiere a pozițiilor teologice, nu este lipsit de unele contradicții și nesiguranțe, iar pe alocuri e insuficient elaborat”¹¹⁴.

De aceea trebuie precizat că „deși în unele puncte se realizează o anumită convergență în general, în totalitatea sa, Documentul despre Euharistie cuprinde multe afirmații contradictorii, lipsite de claritate, dându-i un aspect nesigur, echivoc și mai ales sincretist”¹¹⁵.

Textul este împărțit în trei părți: I. Instituirea Euharistiei; II. Semnificația Euharistiei (ca mulțumire, anamneză, pomenire sau memorial al lui Hristos, comuniune a credincioșilor și cina împărăției) și III. Celebrarea Euharistiei.

1. Instituirea Euharistiei

Deși se prezintă în mod corect faptul că această Taină a fost instituită și

¹¹³ ÎPS Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 100.

¹¹⁴ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 433.

¹¹⁵ Drd Ioan Sauca, *op. cit.*, p. 532.

dăruită nouă de Domnul Iisus, totuși „formularea pare puțin exterioară realității și intenției cu care Euharistia a fost instituită. Pentru că, dacă Cina cea de Taină poate apărea ca un «dar al Domnului» - cum spune textul documentului, legând-o de celelalte cine și înmulțiri minunate ale pâinii - după aceea, după jertfa sângeroasă, lupta împotriva iadului și înălțarea lui Hristos, euharistia nu e numai un dar, ci este temelia Bisericii”¹¹⁶.

De aceea, deși „există un acord unanim în ce privește instituirea Euharistiei de către Domnul în cuvintele rostite la Cina cea de Taină” totuși „ea nu e numai un simplu dar al Bisericii, ci și temelia ei, Biserica fiind prelungirea trupului euharistic al lui Hristos în mădularele Lui. Ca trup eclezial al lui Hristos, Biserica există numai în și prin împărtășirea cu trupul euharistic al lui Hristos”¹¹⁷.

Aceste afirmații sunt necesare pentru accentuarea temeiului euharistic al Bisericii. Ele se apropie de conceptul de „eclesiologie euharistică” lansat, la începutul anilor '60 de Nicolai Afanasiev. Deși temeiul istoric al Bisericii îl reprezintă Cincizecimea, Sf. Euharistie nu poate fi despărțită de Biserică, fiind prezentă în cadrul ei, încă înainte de apariția sa istorică ca instituție și comunitate.

Prezentarea Sfintei Euharistii ca dar este afirmată în document pe baza cuvintelor Sf. Ap. Pavel: „Căci eu de la Domnul *am primit* ceea ce v-am dat și vouă: Că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine. Și, mulțumind, a frânt și a zis: Luați, mâncați; acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi. Aceasta să faceți spre pomenirea Mea. Asemenea și paharul după Cină, zicând: Acest pahar este Legea cea nouă întru sângele Meu. Aceasta să faceți ori de câte ori veți bea, spre pomenirea Mea” (I Corinteni 11, 23 – 25). Cu toate acestea cuvintele Sfântului Apostol se referă mai degrabă la porunca pe care a primit-o și pe care le-o dă mai departe și corintenilor, aceea de a săvârși Cina Domnului.

Mențiunea că Biserica primește Euharistia ca un dar, nu este însă departe de mărturisirea Bisericii noastre, regăsindu-se în cuvintele liturgice „Că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți ...”. Prin ea se afirmă ceea ce Biserica noastră a crezut dintotdeauna, și anume că Hristos, Arhiereul cel veșnic, continuă să fie Jertfă, Jertfitor și Primitorul Jertfei.

Documentul insistă prea mult pe ideea Euharistiei drept continuare a cinelor săvârșite de Hristos în timpul vieții, cum sunt înmulțirile minunate ale pâinilor și peștilor.

¹¹⁶ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 303.

¹¹⁷ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 433.

„Consimțim că ele sunt o prefigurare, un preludiu, o pregătire a înțelegerii ucenicilor, pentru a-i face apți să primească „mâncarea trupului” Domnului, dar e prea mult spus că acestea sunt începutul euharistiei, căci există o importantă diferență între aceste acțiuni, pline de miracol, și actul existențial al jertfei mântuitoare, cu implicații cosmice ireversibile”¹¹⁸.

Și de această dată folosirea termenului „semn” pentru descrierea acestor cine ca „semne ale Împărăției” este insuficientă, fiind preferabilă utilizarea unor termeni mai preciși. Deasemenea descrierea Sfintei Euharistii ca „cină sacramentală care, prin semne văzute, ne comunică iubirea lui Dumnezeu în Iisus Hristos...” nu este explicită și nu exprimă în mod concret primirea reală a Trupului și Sângelui Domnului. Prin utilizarea unor cuvinte precum: „mijloace”, „materie”, „elemente” sau „gesturi” s-ar fi putut prezenta mai bine partea văzută a Sfintei Euharistii.

Cu toate lipsurile și ambiguitatea acestor expresii, documentul nu neagă prezența reală a lui Hristos în Sfânta Euharistie, existând numeroase referiri în acest sens: „în Cina euharistică... Hristos acordă părtășia cu El” (E 2), pentru că „Cina euharistică este Taina Trupului și Sângelui lui Hristos, Taina prezenței Sale reale... Iar Biserica mărturisește prezența reală, vie și lucrătoare a lui Hristos în Euharistie” (E 13). Deasemenea se arată rolul Sfântului Duh „cel care actualizează și dă viață cuvintelor istorice ale lui Hristos” în actul prefacerii: „Duhul Sfânt face ca Hristos cel răstignit și înviat să fie prezent în mod real pentru noi în cina euharistică, îndeplinindu-Și făgăduința cuprinsă în cuvintele de instituire” (E 14). Este prezentat și rolul Tatălui: „Biserica cere Tatălui Duhul Sfânt, ca El să săvârșească evenimentul euharistic: prezența reală a lui Hristos cel răstignit și înviat, dându-și viața pentru întreaga omenire” (E 14).

Recunoscându-se prezența reală a Lui Hristos în Euharistie urmarea firească este să se afirme apoi că „Euharistia este centrată pe prezența lui Hristos” (E 14). Astfel oficierea Euharistiei „este totdeauna actul central al cultului Bisericii” (E 1) așa cum a fost în Biserica Ortodoxă dintotdeauna.

2. Semnificația Euharistiei

În capitolul privind semnificația Euharistiei se dau mai multe explicații, între care : „Dumnezeu însuși lucrează în Euharistie, dând viață trupului lui Hristos”, și aceea că „fiecare botezat, membru al Trupului lui Hristos, primește în Euharistie asigurarea iertării păcatelor

¹¹⁸ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 303.

(Matei 26, 28) și chează viața veșnică (Ioan 6, 51- 58)".

O precizare necesară ar fi fost și aceea a lucrării Duhul Sfânt în toate tainele deci și în Sfânta Euharistie. „Altfel, Dumnezeu este și Tatăl, și Hristos, deci urmează că întreaga Treime lucrează aici, ceea ce nu e greșit spus. Dar în acest caz, ce sens are această frază, ce aduce nou ? Ar avea sens aici precizarea că Duhul dă viață trupului lui Hristos”¹¹⁹.

Apoi afirmația că „fiecare botezat, membru al Trupului Domnului, primește în euharistie...”, pare să excludă necesitatea Tainei Mirungerii celui botezat, în vederea împărtășirii. Deasemenea nu se afirmă categoric faptul că prin euharistie fiecare primește iertarea păcatelor, folosind-se expresia ambiguă „asigurarea iertării păcatelor”.

În continuare, documentul prezintă cinci „semnificații ale Euharistiei” ca: mulțumire adusă Tatălui, ca anamneză sau pomenire a lui Hristos, ca invocare a Duhului, comuniune a credincioșilor și ca cină a împărăției. Deși este afirmată de mai multe ori în cadrul celorlalte semnificații, totuși sensul cel mai important și esențial al Euharistiei, ca Taină a prezenței reale a lui Hristos cu Trupul și Sângele Său, nu este prezentat, în mod surprinzător, într-un capitol special.

a. Euharistia ca mulțumire adusă Tatălui

Capitolul este în general bine tratat deși nici aici nu este reliefată îndeajuns lucrarea Duhului. Abia în ultima propoziție se arată că „euharistia relevă lumii ceea ea trebuie să devină o împărăție a dreptății, a iubirii și a păcii în Duhul Sfânt” (E 4) mențiune care nu facilitează însă înțelegerea exactă a sensului dorit. „Duhul Sfânt poate fi înțeles aici ca un fluid oarecare, o putere binefăcătoare, dar nu ca ipostasul treimic, care naște pe Fiul și Biserica, El fiind cel care L-a înviat pe Hristos și L-a adus pe jertfelnic, în Euharistie”¹²⁰.

Se arată că Euharistia este „binecuvântarea (berakah) prin care Biserica își exprimă recunoștința față de Dumnezeu, pentru toate binefacerile Lui”, „marea jertfă de laudă, prin care Biserica vorbește în numele a toată făptura” și „marea mulțumire adusă lui Dumnezeu pentru tot ceea ce El a săvârșit în creație, răscumpărare și sfințire, pentru tot ceea ce El săvârșește acum în Biserică și în lume, în pofida păcatului oamenilor”. „Reținem expresia corectă «mulțumire adusă lui Dumnezeu», adică lui Dumnezeu Unul întreit, Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt, și nu numai Tatălui, cum se

¹¹⁹ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 304.

¹²⁰ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 304.

spune ceva mai sus și în altă parte. Căci și Iisus Hristos ca Arhiereu nu aduce jertfa de pe cruce numai Tatălui, ci și Sieși ca Dumnezeu”¹²¹. Pe de altă parte expresia „Euharistia este marea mulțumire adusă lui Dumnezeu Tatăl...este o realitate, mai ales după învățătura ortodoxă, întrucât jertfa lui Iisus a fost orientată prin celelalte două aspecte - ontologic și recapitulativ - spre Tatăl. Or, Euharistia nu este altceva decât reactualizarea acelei jertfe, prezența lui Hristos cel ce a rămas în stare de jertfă continuă, ca un miel înjunghiat în fața Tatălui (Apoc. 5, 6)”¹²².

b. Euharistia ca anamneză sau pomenire (memorial) al lui Hristos

„Euharistia este anamneză, pomenirea lui Hristos cel răstignit și înviat”, înțelegându-se nu ca o simplă amintire a activității Sale din trecut, ci ca un fapt cu implicații reale până astăzi. „Însuși Hristos, cu tot ceea ce a săvârșit El pentru noi și pentru toată făptura (în întrupare, în condiția Sa de rob, în slujirea Sa, în învățătura Sa, în suferința, jertfa, învierea, înălțarea Sa și trimiterea Duhului Sfânt) este prezent în această pomenire (*anamnesis*) asigurându-ne nouă comuniunea cu El” (E 6)¹²³.

Încă din primele rânduri se afirmă că „Euharistia este pomenirea (memorialul) lui Hristos cel răstignit și înviat, adică semnul viu și eficace al jertfei Sale, săvârșită odată pentru totdeauna pe cruce, lucrând fără încetare în folosul întregii omeniri” (E 5.). Însă „în ce fel trebuie înțeles cuvântul «semn» aici: este el echivalent cu «memorial» - pe care pare să-l explice - el însuși, destul de echivoc?”¹²⁴.

Un pas înainte este totuși afirmarea prezenței reale a lui Hristos în euharistie (E 6) – „Cel ce S-a întrupat, a propovăduit, a suferit, S-a jertfit, a înviat, S-a înălțat și a trimis pe Duhul Sfânt - și că, acordându-ne părtășia cu El (asigurându-ne comuniunea cu El n.n.) - euharistia este în felul acesta «pregustarea revenirii Sale și a împărăției veșnice». Este binevenită și afirmarea că «memorialul» nu este numai o «amintire a trecutului sau a semnificației lui», ci este «proclamare eficace de către Biserică a mării opere a lui Dumnezeu și a făgăduințelor Sale» (E 7). Deși incomplet formulat înțelesul noțiunii de memorial în acest loc, credem că putem păstra acest termen tehnic pe care-l echivalăm în înțelesul nostru cu «pomenirea», oricât ni s-ar părea nouă de sărac acel înțeles pentru euharistie”¹²⁵.

¹²¹ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 433.

¹²² Drd. Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 533

¹²³ *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper, No. 111, WCC, Geneva, 1982, p. 9.

¹²⁴ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 305.

¹²⁵ *Ibidem*.

Aspectul de jertfă al Euharistiei este prezentat succint la punctul 8, utilă fiind recomandarea documentului din comentariu „Bisericile ar putea să revadă vechile controverse în privința concepției de «jertfă» și să-și adâncească înțelegerea motivelor pentru care alte tradiții au folosit sau au respins acest termen” (Comentariu E 8)

În continuare, prin punctele 9, 10 și 11 se arată faptul că în rugăciunea și sfințenia euharistiei este cuprinsă întreaga comunitate care este acum reînnoită.

Formularea și conținutul paragrafului E 12 este mai puțin acceptabilă însă. Nu se specifică „în ce fel trebuie înțeles că anamneza este esență a cinei euharistice și care este raportul ei cu «cuvântul proclamat». Dacă aici se cuprinde sensul punctului 13 și al comentariului ce urmează, este cazul să se reia discuțiile privind momentul sfințirii elementelor, al epiclezei euharistice. Comentariul rezumă limpede doctrina apuseană, potrivit căreia rostirea cuvintelor de instituire a euharistiei ar și transforma pâinea și vinul în trupul și sângele Domnului, ceea ce nu putem accepta”¹²⁶.

Și aici, ca de altfel în formularea fiecărei Taine în parte „se constată absența lucrării Duhului Sfânt, iar această concepție duce spre un aspect magic al modului prefacerii darurilor produse. Tradiția Bisericii a păstrat însă rugăciunea, ca prefacerea să fie atestată totdeauna ca dar și pentru că Însuși Domnul S-a rugat, «mulțumind» Tatălui, înainte de a frânge pâinea, cum a și binecuvântat paharul cu vin pe care l-a dat ucenicilor Săi. Dealtfel, Iisus nici nu a spus să se rostească acele cuvinte ale Sale pentru ca pâinea să fie Trupul Său, ci a zis «aceasta să o *faceți* întru pomenirea Mea». Dacă ar fi considerat chiar cuvintele Sale drept acțiune de prefacere a elementelor în trupul Său, ar fi putut să o spună chiar atunci¹²⁷».

În final, trebuie precizat că momentul instituirii Sfintei Euharistii este Cina cea de Taină, însă „Trupul Său din euharistie este cel care a pățimit, a sângerat, s-a dat morții, a înviat, și toate acestea s-au petrecut *după* instituirea Cinei. Deci între momentul instituirii și prima liturghie euharistică săvârșită de Biserică, s-a petrecut jertfa și darul, învierea și înzestrarea cu o arhierie hristică. După jertfă, El trimite și Duhul care să le asigure urmașilor prezența Sa euharistică”¹²⁸.

În tradiția sa moștenită de la Sfinții Apostoli, Biserica Ortodoxă „a păstrat aceste nuanțe și a preluat în practica liturghiei sale elementul istoric, prin relatarea momentului de instituire, al «memorialului»; iar după rostirea acestor cuvinte, «aducându-ne aminte așadar

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 305.

¹²⁸ *Ibidem*.

de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi...» zice liturghisitorul, «ale Tale dintru ale Tale Ție-Ți aducem de toate și pentru toate». Între cele aduse, «încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge și Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt Peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte...» și «fă adică pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău ... iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstit Sângele Hristosului Tău...prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt». Memorialul este în amănunt păstrat, ca relatarea care introduce de fiecare dată atmosfera de evlavie și cucernicie, dar aceasta e pregătirea pentru ca - prin rugăciunea comunității exprimată de preot - Duhul Sfânt să realizeze prefacerea necesară, «pentru ca să fie celor ce se vor împărtăși, spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor ...»¹²⁹.

O sinteză a acestei credințe o găsim în cuvintele Sfântului Nicolae Cabasila: „Iată de ce rugăciunea noastră pentru sfințirea darurilor (epicleza) nu poate fi nici îndoielnică și nici cu efect nesigur. Căci Însuși Domnul, Cel ce totdeauna a arătat că voiește să dea, o împlinește. De aceea, noi credem că sfințirea darurilor se savârșește prin rugăciunea preotului, ca unii care ne bizuim nu pe puterea omenească, ci pe puterea lui Dumnezeu. Și credem, aceasta nu pentru omul care se roagă, ci pentru Dumnezeu, Care asculta rugăciunea și nu pentru că o cere omul, ci pentru că Adevărul a făgăduit că va da”¹³⁰.

Din punct de vedere ortodox, lipsurile Documentului „se datoresc accentului prea mare pus pe concepția protestantă despre îndreptare și despre relația acesteia cu Jertfa de pe Golgota, ca act istoric (aspect memorial, anamnetic). Îndreptarea este concepută doar extern, în mod juridic (actus forensis), prin suportarea morții de către Hristos, în locul nostru, ca jertfă de satisfacție adusă Tatălui. Or tocmai imputarea acelei jertfe asupra unui creștin, prin credință, îl declară justificat, fără a pretinde și o transformare lăuntrică, ființială. Este mai mult o referire la jertfa «ispășitoare» de pe Golgota, fără a se arăta în ce fel aceasta se actualizează și devine eficientă azi în Biserică. De aceea, vorbind despre jertfa lui Hristos nu se face altceva decât se amintește un eveniment de care ne despart aproape două milenii, nereușind a se arăta în ce formă este ea actuală astăzi¹³¹”.

Privind lucrurile din această perspectivă, înțelegem mai bine „de ce se pune atât de mult accentul pe caracterul memorial al Euharistiei. «Ceea ce Dumnezeu a voit să săvârșească prin întruparea, viețuirea, moartea, învierea și înălțarea lui Hristos, nu le mai face

¹²⁹ *Ibidem*, p. 306.

¹³⁰ Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii liturghii*, Pr. Prof. Dr. Ene Braniște (trad.) Ediția II (format digital), Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1989, p. 41.

¹³¹ Drd. Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 534

încă o dată; aceste evenimente sunt unice, ele nu pot fi nici repetate, *nici prelungite*» (E 8). De aceea «Euharistia este pomenirea (memorialul) lui Hristos cel răstignit și înviat, adică semnul viu și eficace al jertfei Sale, săvârșită o dată pentru totdeauna pe cruce, lucrând fără încetare în folosul întregii omeniri» (E 5). Sau și mai clar «nu există decât o singură ispășire, aceea a jertfei unice a crucii, făcută lucrătoare în Euharistie și adusă Tatălui prin mijlocirea lui Hristos și a Bisericii pentru toată omenirea» (Comentariu E 8)”¹³².

De aceea excluderea posibilității „oricărei actualizări sau prelungiri în Biserică a stării de jertfă a lui Hristos...duce la concluzia firească a caracterului exclusiv memorial al Euharistiei: «Ea este noua cină pascală a Bisericii, Cina Noului Legământ, pe care Hristos a dat-o ucenicilor Lui întru pomenirea (anamnesis) morții și a învierii Sale, ca anticipare a ospățului Mielului (Apoc. 19, 9)» (E 1). O unire reală între Hristos și poporul Său este prezentată ca fiind realizată la întoarcerea Sa. Până atunci, relația Hristos-credincioși se realizează anamnetic: «Hristos a poruncit ucenicilor Lui ca, până la întoarcerea Sa, să-L pomenească și să-L întâlnească astfel, în această Cină sacramentală, ca popor al lui Dumnezeu, călător până la întoarcerea Sa» (E 1). De aceea nu este de mirare de ce în altă parte, contrazicând afirmația arătată la punctele convergente, că Euharistia se axează pe prezența reală a lui Hristos, se precizează că esența Cinei euharistice este anamneza: «întrucât pomenirea (anamneza) lui Hristos este adevăratul conținut al cuvântului proclamat, după cum este și *esența Cinei euharistice* una o întărește pe cealaltă» (E 12)”¹³³.

În cele din urmă, excluzând orice împărtășire reală cu Hristos în stare de jertfă: „Euharistia este o Cină sacramentală care, prin semne văzute, ne comunică *iubirea lui Dumnezeu* în Iisus Hristos, iubirea cu care Iisus i-a iubit pe ai Lui până la sfârșit (Ioan 13, 1) (E 1) în Euharistie, fiind vorba doar de o unire relațională, anamnetică între Hristos și Biserică, se neagă, desigur, și dimensiunea sa ontologică, afirmată atât de clar în altă parte, așa cum am arătat mai sus. Ca atare păcătosul nu se restabilește ci devine «*păcătos îndreptat*»: «în Euharistie, Hristos ne dă puterea să trăim împreună cu El, de a suferi cu El și de a ne ruga cu El, ca niște *păcătoși îndreptați* care împlinesc cu libertate și cu bucurie voia Lui» (E 9).

Continuând aceeași direcție și ajungându-se la ideea neacceptării „unei transformări ontologice a creștinului care participă la Euharistie, deși se vorbește despre o prezență reală a lui Hristos în elementele euharistice, se rămâne doar la vechea teorie a

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Drd. Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 535.

impanației, *in pane, cum pane, sub pane*, fără a se aminti de posibilitatea transformării reale a elementelor în Trupul și Sângele lui Hristos, ele rămânând doar simple semne sacramentale: «Pâinea și vinul devin semnele sacramentale ale Trupului și Sângelui lui Hristos, prin cuvântul viu al lui Hristos și prin puterea Sfântului Duh. *Și rămân astfel în vederea împărtășirii*» (E 15)¹³⁴. Nu ni se specifică exact ce se înțelege prin „semne sacramentale”, dacă în ele Hristos este prezent în mod real sau nu. Aceste exprimări anulează formulările anterioare în care se spunea că „Biserica mărturisește prezența reală, vie și lucrătoare a lui Hristos în euharistie” (E 13).

Cu toate acestea, „o depășire a acestei situații, în lumina învățăturii ortodoxe considerăm că este posibilă. Jertfa de pe cruce precum și toate actele mântuitoare din viața și activitatea Mântuitorului sunt unice și pretenția necesității repetării lor istorice ar anula desigur efectul mântuitor al lucrării lui Hristos. Suntem într-un tot de acord cu aceasta. Ar trebui însă, pe viitor să se pună accent pe faptul că Mântuitorul Hristos, deși înviat și înălțat la ceruri, rămâne pentru vecie în starea de jertfă bine-plăcută lui Dumnezeu, în termeni biblici vorbind, stând în fața Tatălui : ca «miel înjunghiat» (Apoc. 5, 6)¹³⁵”.

Astfel, dacă se acceptă prezența reală a lui Hristos în Euharistie esența acesteia „nu va mai fi axată pe caracterul ei anamnetic, deși și acesta este un aspect al Euharistiei, ci se va axa pe realitatea prezenței lui Hristos care, așa cum stă în fața Tatălui, va fi prezent și în Euharistie, în stare de jertfă. Plecându-se așadar de la o învățătură profund biblică - starea permanentă de «miel înjunghiat» (Apoc. 5, 6) - se ajunge la afirmarea caracterului de jertfă al Euharistiei, nu în sensul repetării istorice a jertfei de pe cruce, ci în sensul reactualizării, a prezenței lui Hristos cel în stare de jertfă”¹³⁶.

Aceasta ar putea lăsa loc pentru explicarea unor pasaje ale documentului care arată că „jertfele noastre de laudă, cântare și rugăciune, în Euharistie, sunt unite cu jertfa lui Hristos, Marele Preot și duse înaintea Tatălui, aspect atât de accentuat de părinții răsăriteni, precum și s-ar redescoperi aspectul ontologic al Euharistiei, bazat pe eficiența jertfei lui Hristos reactualizată acum, în mod real și nu numai anamnetic. Iar acceptarea posibilității de transformare ființială a omului prin Botez și Euharistie, poate că, în viitor, va duce și la accentuarea, de către toți creștinii, a transformării elementelor euharistice în Trupul și

¹³⁴ *Ibidem.*

¹³⁵ Drd. Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 536.

¹³⁶ *Ibidem.*

Sângele Domnului¹³⁷.

c. Euharistia ca invocare a Duhului

Documentul încearcă să arate, prin câteva fraze, care este rolul Duhului Sfânt în prefacerea darurilor, precizând totodată prezența reală a lui Hristos: „Duhul Sfânt face ca Hristos cel răstignit și înviat să fie prezent în mod real pentru noi în cina euharistică...”, „Sfântul Duh este puterea iubirii fără margini care îl săvârșește și care continuă să facă eficace acest eveniment” sau „Biserica cere Tatălui Duhul Sfânt, ca El să săvârșească evenimentul euharistic: prezența reală a lui Hristos...” (E 14).

Pe lângă lucrarea specifică a Sfântului Duh se încercă completarea imaginii prin prezentarea lucrării specifice a și a rolului celorlalte Persoane ale Sfintei Treimi: „Tatăl este originea primă și împlinirea finală a evenimentului euharistic. Fiul lui Dumnezeu făcut om, prin care, cu care și în care acesta se îndeplinește, este centrul viu” (E 14). Aceste lucrări specifice alcătuiesc totuși o singură lucrare, arătându-se că prin evidențierea mai detaliată a lucrării Sfântului Duh nu se încearcă „o spiritualizare a prezenței euharistice a lui Hristos, ci de afirmarea unirii indisolubile între Fiul și Duhul”. Această unire dintre Fiul și Duhul arată că euharistia „nu este un act magic și automat, ci că ea este o rugăciune care se adresează Tatălui”.

Este bine că amintește și practica Bisericii primare, păstrată în Biserica noastră, în care „întreaga «rugăciune euharistică» era concepută ca aducând realitatea făgăduită de Hristos” și „invocarea Duhului se făcea în același timp asupra comunității și asupra elementelor pâinii și vinului” (Comentariu E 14). Această afirmație este umbrată de următoarea, care pare să contrazică realitatea prezenței lui Hristos în Sfintele Daruri, menționată anterior de document: „Pâinea și vinul devin semnele sacramentale ale trupului și sângelui lui Hristos” (E 15). Expresia echivocă „semne sacramentale” este, după cum am mai spus, utilizată aici în mod nefericit.

În comentariul punctului 15 se prezintă diferite moduri în care Bisericele au înțeles taina prezenței reale unice a lui Hristos în Euharistie: „Unii se mărginesc pur și simplu la afirmarea acestei prezențe, fără a voi să o explice. Alții consideră necesară afirmarea unei schimbări săvârșite de Duhul Sfânt și de cuvintele lui Hristos, prin care nu se mai află o pâine și un vin obișnuite, ci trupul și sângele lui Hristos. Iar alții au elaborat o explicație a prezenței

¹³⁷ *Ibidem*.

reale, care nu pretinde să epuizeze semnificația tainei, ci vrea să o protejeze împotriva interpretărilor dăunătoare”.

Ne-am aștepta ca în acest capitol să găsim o descriere mai detaliată a rolului Sfântului Duh, însă „nu obținem nici vreo altă afirmare decât că Sfântul Duh «face eficace» evenimentul euharistic, chiar îl și săvârșește (l'opère). Dar în final se reafirmă doar că Sfântul Duh actualizează și face vii cuvintele istorice ale lui Hristos.

Această minimalizare a acțiunii Duhului se menține și în punctul E 15, și nici afirmația următoarelor paragrafe (16, 17, 18) - care nu determină alte obiecții - nu poate aduce o elucidare prin aserțiunea că «întreaga oficiere a euharistiei are un caracter epicletic», afirmație care are valabilitatea ei”¹³⁸.

Prin această aserțiune se face dealtfel „un pas important spre recunoașterea importanței epiclezei în Euharistie, când afirmă că «întreaga oficiere a Euharistiei are un caracter epicletic, adică e dependentă de lucrarea Duhului Sfânt» (E 16). El sugerează că prin recunoașterea epiclezei se revine la vechea practică a Bisericii și «am putea depăși dificultățile noastre privind momentul special al sfințirii» (E 14)¹³⁹.

În redescoperirea rolului esențial al Sfântului Duh, nu numai în „serviciul divin liturgic, dar și în întreaga celebrare euharistică și ceea ce îl face o manifestare a harului” o contribuție deosebită au avut Biserica Ortodoxă Răsăriteană, astfel încât „Bisericile Apusene și cele care provin din ele (în Africa mai ales) încep să se elibereze din cochilia rigidă hristomonistă în care treptat deveniseră închiși”¹⁴⁰.

d. Euharistia – comuniune a credincioșilor

Sunt folosite aici mai multe expresii menite să redea realitatea comuniunii credincioșilor: Biserica este văzută drept „comuniune în Trupul lui Hristos” (I Corinteni 12, 27; Efeseni 5, 23; Coloseni 1, 24) și prin „împărțirea aceleiași pâini și a potirului comun, într-un loc dat, manifestă și îndeplinește unitatea participanților cu Hristos și a tuturor părtașilor, din toate timpurile și din toate locurile” (E 19).

Faptul că prin comuniunea euharistică noi toți suntem uniți implică și o responsabilitate socială: „celebrarea euharistică presupune împăcarea și părtășia cu toți, considerați ca frați și surori ai unicei familii a lui Dumnezeu”. Ea „este un continuu imbold

¹³⁸ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 306.

¹³⁹ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 434.

¹⁴⁰ J.M.R Tilard, „The Eucharist, Gift of God” în Max Thurian (ed.), *Ecumenical perspectives...*, p.107.

pentru căutarea unor relații normale, înlăuntrul vieții sociale, economice și politice (Matei 5, 23 urm. ; I Corinteni 10, 16 urm. ; I Corinteni 11, 20-22; Galateni 3, 28). Orice formă de nedreptate, de rasism, de separare și absență a libertății este neavenită atunci când suntem părtași la Trupul și Sângele lui Hristos” (E 20).

Cu toate acestea „nu putem accepta, însă, fără o explicație mai adâncă, afirmații ca : «întreaga Biserică este implicată în fiecare celebrare euharistică» sau despre extinderea neîngrădită a «universalității Euharistiei», doar pe baza Botezului, fără specificarea condițiilor”¹⁴¹.

În continuare se afirmă încă o dată „caracterul ontologic al Euharistiei, de restaurare a persoanei umane, fapt pentru care dimensiunea socială a slujirii creștine nu apare decât ca o expresie și consecință a dimensiunii verticale: «Prin Euharistie, harul lui Dumnezeu care înnoiește totul pătrunde și restaurează persoana omenească și demnitatea ei. Euharistia atrage pe credincios în evenimentul central al istoriei lumii. Ca participanți la Euharistie, ne arătăm așadar inconsecvenți dacă nu participăm activ la această continuă restaurare a situației lumii și a condiției umane»”¹⁴².

Lasă de dorit „comentariul aferent, care aduce în discuție valabilitatea slujirii preoțești acolo unde nu s-a păstrat succesiunea apostolică” și „Se reamintește dreptul de acces la euharistie, al pruncilor botezați, insistență datorată nrecunoașterii tainei mirungerii, despre care am vorbit la locul potrivit”¹⁴³.

e. Euharistia ca cină a Împărăției

Cuvântul cheie folosit în acest capitol este acela de înnoire, reînnoire, transformare sau realitate nouă: „Euharistia dă acces la viziunea Împărăției lui Dumnezeu, făgăduită ca *înnoire* finală a creației, fiind astfel pregustarea acesteia. Semnele acestei reînnoiri sunt prezente în lume pretutindeni unde harul lui Dumnezeu se manifestă și unde ființa omenească lucrează pentru dreptate, iubire și pace” (E 22); „Lumea făgăduită reînnoirii este prezentă în toată slujba euharistică”(E 23); „Dăruire totală a lui Dumnezeu, euharistia oferă *realitatea cea nouă* care *transformă* viața creștinilor, ca ei să fie după Chipul lui Hristos și să devină martorii Săi lucrători” (E 26).

¹⁴¹ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 434.

¹⁴² Drd. Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 533.

¹⁴³ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 306.

Sunt evidențiate atât dimensiunea eshatologică a Euharistiei cât și implicațiile sociale și ecumenice ale acesteia: „Împăcați în Euharistie, membrii Trupului lui Hristos sunt chemați să fie lucrători ai împăcării între oameni și martori ai bucuriei al cărei izvor este învierea... în Euharistie creștinii sunt chemați să fie solidari cu cei din marginea vieții și să devină semne ale iubirii lui Hristos, care a trăit, și S-a jertfit pentru toți, și care acum Se dă Însuși în Euharistie”(E 24).

Deasemenea este subliniat și responsabilitatea misionară a celor care se împărtășesc de Trupul și Sângele Domnului: „Oficierea euharistiei este un moment în care Biserica participă la misiunea lui Dumnezeu în lume. Această participare are loc zilnic în propovăduirea Evangheliei, ajutorarea aproapelui și prezența fidelă în lume” (E 26). Prin transformarea vieții lor în Euharistie creștinii sunt chemați „să fie după chipul lui Hristos și să devină martorii Săi lucrători. Atfel, Euharistia este o hrană de preț pentru misionari, pâinea și vinul pelerinilor, în vederea ieșirii lor apostolice în lume” (E 26).

Prezentarea Euharistiei ca cină a Împărăției este formulată bine, „excepție făcând abuzul cuvântului „semn”, cu prea multe accepții: pretutindeni în lume sunt „semne” ale înnoirii; Biserica mulțumește pentru aceste „semne” (E 22); Membrii Trupului lui Hristos sunt „semne” ale iubirii lui Hristos. Considerăm că acest cuvânt poate fi înlocuit cu noțiunile pe care este chemat cititorul să le înțeleagă când ele sunt folosite. Socotim binevenită inserarea termenilor de Mare Preot și Mijlocitor, care nu puteau lipsi din atributele majore ale lucrării veșnic mântuitoare a lui Hristos¹⁴⁴.

3. Celebrarea Euharistiei

În capitolul cu privire la celebrarea euharistică înregistrăm o „convergență surprinzătoare în ce privește elementele de bază ale «slujbei euharistice», între care documentul relevă nu mai puțin de 21 și încă unul deosebit de important, ceea ce evidențiază progresul mare realizat de cercetările ecumenice actuale, cum este «invocarea Sfântului Duh asupra comunității și asupra elementelor pâinii și vinului (epicleza)» (E 27). Deși Documentul amintește și de «mărturisirea credinței» sau a «simbolului de credință» în cadrul slujbei euharistice, totuși nu se pomenește nimic de necesitatea verificării plenitudinii și purității credinței Bisericii, prin Taina Spovedaniei, înainte de împărtășire, întrucât Euharistia nu poate fi primită fără o pregătire duhovnicească prealabilă pe care o recunosc și o practică

¹⁴⁴ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 306.

de altfel toate Bisericele, fie prin Spovedanie particulară, fie prin Spovedanie generală. Studiarea relației mai strânse între împărtășire și Spovedanie, ar lărgi consensul și asupra Tainei Pocăinței, ceea ce ar fi un câștig enorm¹⁴⁵.

Despre cele 21 de elemente de bază ale „slujbei euharistice” se afirmă că ele „se pot prezenta într-o ordine diferită și a căror importanță nu e egală”. Deasemenea în acest sens trebuie menționat și finalul punctului 28, în care se menționează că „afirmarea unei credințe comune în privința euharistiei nu implică uniformitatea cultului” – ceea ce reflectă realitatea diversității liturgice actuale. Cu toate acestea, adăosul că nici „practicarea euharistiei” nu e implicată în credința comună trebuie necesită lămuriri suplimentare: „Dacă este vorba de mai deasa sau mai puțin deasa împărtășire a credincioșilor, putem fi de acord că Bisericele își pot acomoda nevoile după circumstanțe. Dacă însă prin «practicarea» ei se poate înțelege, de pildă, cuminecarea credincioșilor numai cu trupul și nu cu sângele Mântuitorului, nu putem fi de acord cu textul, ea privând pe credincioși de participarea totală la jertfa Mântuitorului și la efectele ei”¹⁴⁶.

Documentul menționează că săvârșirea Tainei Sfintei Euharistii se face de către un „slujitor instituit”, care este „un semn al preoției lui Hristos”, Hristos - Profetul și Preotul prin excelență - fiind „Cel care invită și prezidează Cina” (E 29). Aceste afirmații pot fi acceptate „cu precizarea că într-adevăr Hristos este cel ce conduce, învață și sfințește credincioșii, dar și preotul nu este un simplu semn, un simbol, un obiect pasiv, ci este un element real și activ, persoană văzută care, în virtutea harului primit la Hirotonie, împărtășește Bisericii lucrarea Preoției veșnice a lui Hristos”¹⁴⁷. Deasemenea „rămâne deschisă aici problema - de fapt cea mai spinoasă și de care depinde însăși valabilitatea Euharistiei și a tuturor actelor ecleziale - aceea a săvârșitorului Euharistiei, prin care Hristos Însuși oficiază. Căci se pune întrebarea : de unde are el această «președinție a lui Hristos» în Euharistie ? Cine-l instituie văzut în această funcție? În tot cazul, afirmația că «în cea mai mare parte a Bisericilor această prezidare are drept semn aceea a unui ministru sau ofician ordonat, și care prezidează celebrarea euharistică în numele lui Hristos» (E 29), este prea vagă și nu rezolvă problema¹⁴⁸.

Ca și în celelalte cazuri „și aici cuvântul «semn» este impropriu și nu putem adera la această pată confuză cu care este acoperită funcția sfințită, sacramentală, a preoției

¹⁴⁵ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 434

¹⁴⁶ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 307.

¹⁴⁷ Drd. Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 533.

¹⁴⁸ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 434.

hirotonite. Se va găsi poate cu cale eludarea acestei considerații sau modificarea termenului prin altele câteva, prezente chiar în descrierea preoției hirotonite din paginile următoare¹⁴⁹.

Ultimele două paragrafe fac referire la păstrarea Sfintelor după celebrare: „Paragraful 32 conține ipoteza permanenței trupului lui Hristos în elementele rămase neconsumate și propune consumarea integrală sau păstrarea lor pentru bolnavi, după credința fiecărei Biserici. Suntem de acord că este necesar să se studieze mai amplu teologia euharistică și implicațiile ei, ceea ce va duce la concluzii vrednice de importanța acestei taine. Dar nu putem considera un răspuns indicația din interiorul acestui, paragraf, ca «fiecare Biserică să respecte practica celorlalte», privind păstrarea elementelor. Și cum răspunsul pare a fi departe, se sugerează «consumarea lor, fără a se exclude folosirea lor pentru cuminecarea bolnavilor». Explicarea teologică este pur și simplu evitată și credem necesar să se insiste pentru studierea și dialogarea asupra prezenței reale a Creatorului acestei lumi, în Euharistie, adusă acolo și păstrată de Sfântul Duh, «dătătorul de viață» și sfințitorul¹⁵⁰.

Deosebit de importante sunt și recomandările menite să sublinieze importanța fundamentală a Euharistiei în viața Bisericii și a credincioșilor: „Euharistia ar trebui să se celebreze des”, „să aibă loc cel puțin în fiecare duminică”, și „fiecare creștin ar trebui încurajat să se împărtășească des” (E 30-31). Însă „nu putem admite și propunerea practicii perimate a «intercomuniunii euharistice», sub pretextul că «crescânda înțelegere reciprocă exprimată în prezentul document poate permite unor Biserici să ajungă la un mai înalt grad de comuniune euharistică între ele și să apropie astfel ziua în care poporul lui Hristos împărțit, va fi reunit în chip văzut în jurul Mesei Domnului» (E 33). Întâi de toate pentru că în acest document au fost realizate doar niște convergențe - e adevărat importante - și nu s-a ajuns încă la un consens deplin între Biserici în ce privește credința apostolică comună, implicată chiar în doctrina Euharistiei. Evident toate aceste convergențe evidențiate sunt doar niște afirmații mai generale, care trebuiesc adâncite și lărgite în continuare, până când credința comună pe care o exprimă va avea același înțeles și sens pentru toți¹⁵¹.

Concluzii

Recapitulând tema Sfintei Euharistii observăm în primul rând o serie de elemente

¹⁴⁹ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 307.

¹⁵⁰ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 307.

¹⁵¹ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 435.

care se află în concordanță cu credința apostolică. Sfânta Euharistie este o Taină instituită de Mântuitorul la Cina cea de Taină, este o mulțumire adusă Tatălui, anamneză a lui Hristos cel răstignit și înviat, Taină a unei prezențe reale, unice și obiective a lui Hristos, Taină a comuniunii cu Hristos și cu trupul Său ecclesial, dimensiunea eshatologică a Euharistiei ca anticipare și pregustare a Împărăției ce va să vină a lui Hristos și recomandarea săvârșirii cât mai dese a acestei Taine.

Există deasemenea un număr de afirmații criticate de partea ortodoxă: accentuarea „justificării”, act exterior și juridic, ca „satisfacție” adusă Tatălui, caracterul memorial exclusiv care pune accentul pe anamneză. S-au adus obiecții și în ceea ce privește înțelegerea păcătosului, ca devenind prin Euharistie, un „păcătos justificat” și pentru aceasta incomplet îndreptat, nefiind subiectul unei transformări ontologice care să îl facă o faptură nouă sau înnoită. S-a criticat deasemenea faptul că deși documentul vorbește despre o prezență reală a lui Hristos în elementele euharistice, totuși este păstrată în continuare teoria impanației (*in pane, cum pane, sub pane*). Pâinea și vinul rămân „semnele sacramentale” ale Trupului și Sângelui lui Hristos.

Deasemenea s-au adus obiecții în ceea ce privește lipsa unei relații între euharistie și mărturisire, care dacă ar fi fost menționată, ar fi putut duce la un consens asupra Tainei Spovedaniei.

Există deasemenea diferențe în privința momentului de sfințire a darurilor. Documentul BEM urmează tradiția occidentală când afirmă că prefacerea darurilor în euharistie are loc atunci când sunt rostite cuvintele de instituire. Spre deosebire de aceștia noi credem că aceasă prefacere are loc prin invocarea Duhului Sfânt. Urmarea concepției apusene este o diminuare a rolului Sfântului Duh, care se remarcă pe parcursul întregului document.

Partea finală a suferit deasemenea obiecții, întrucât anunță „formula desuetă a intercomuniunii” înainte de atingerea unității în credință¹⁵².

În continuare Biserica Ortodoxă Română sugerează precizarea mai clară a lucrării Sfintei Treimi în Euharistie, să se arate clar prezența reală prin transformarea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele lui Hristos prin lucrarea Sfântului Duh, o înțelegere a Euharistiei ca o permanentă reactualizare a întregii economii a mântuirii, în Biserică prin Hristos în Duhul Sfânt, o analiză profundă a relației dintre participarea la Euharistie și mărturisirea întregii credințe a Bisericii, afirmarea clară a faptului că Euharistia este actul final al

¹⁵² ÎPS Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 100-101.

încorporării complete în trupul lui Hristos, afirmarea clară a administrării euharistiei copiilor¹⁵³.

¹⁵³ Max Thurian (ed.), *Churches Respond to BEM: Official Responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry”* text, vol. III, Faith and Order Paper no. 135, WCC, Geneva, 1987, p. 7

Slujire – considerații generale

O mențiune trebuie făcută mai întâi în ceea ce privește traducerea termenului „ministry”, folosit în document. Acesta „desemnează în eclesiologia apuseană slujirea preoțească, atât cea provenită din tradiția apostolică a Bisericii Romano-Catolice, care-și are rădăcinile în colegiul apostolic, cât și cea ruptă, prin Reformă, de transmiterea harului prin hi-rotonie”¹⁵⁴.

Din acest motiv „nu vom folosi noțiunea de „preoție”, valabilă pentru ortodocși și catolici, nici măcar cea de „slujire preoțească” - din lipsa preoției sacramentale în Bisericile Reformei sau rezultate din acestea - ci termenul de „slujire instituită” pentru cei ce administrează tainele sau sunt „delegați” ori „desemnați” pentru „preoția obștească”. Dat fiind că protestanții nu recunosc taina confirmării, considerăm că fără ea nici preoția obștească nu poate fi atribuită cu deplin drept, celor botezați din aceste Biserici”¹⁵⁵.

Utilizarea denumirii de „ministeriu” diminuează foarte mult caracterul sacramental, de Taină, „apărând doar ca o slujire oarecare (ministeriu) săvârșit mai mult în virtutea unui mandat dat din partea comunității. Or, în acest caz, dacă nu se poate recunoaște în mod clar o Preoție sacramentală și Botezul și Euharistia vor suferi o puternică eclipsare, pentru că este imposibil a considera «sacramente» două lucrări (ministerii) săvârșite de o preoție nesacramentală”¹⁵⁶.

Luând în considerare comentariile Bisericilor față de textul precedent cu privire la Slujire, Comisia Credență și Constituție a prezentat în Documentul de la Lima o versiune revizuită. „Fiind una din cele mai grele probleme cu care este confruntat dialogul ecumenic, actualul Document, reușește, desigur, într-o măsură foarte generală să ajungă la niște puncte comune. Luate în mod singular, fără a fi privite în ansamblul lor, anumite afirmații pot fi acceptate chiar ca pozitive. Însă, în general, în legătură cu Ministeriul nu se poate distinge o anumită direcție în abordarea problemei. Așa, de pildă, un oarecare aspect este expus mai întâi într-un anume fel ca peste câteva fraze, referitor la același aspect să se susțină altceva, cu totul opus afirmației precedente. Aceste contradicții dovedesc că, în privința Ministeriului, Documentul este încă insuficient elaborat. În scopul de a împăca poziții cu totul opuse

¹⁵⁴ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 308.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Drd. Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 540.

Documentul face anumite compromisuri doctrinare, având un caracter profund sincretist și ambiguu¹⁵⁷.

„Elaborarea documentului la capitolul «slujire» este cu mult mai lungă, descriptivă și ezitantă. Colaboratorii la acest text au avertizat dealtfel că partea aceasta nu poate fi considerată definitivă, ci va mai suporta modificări. Se cer deci opinii și sugestii”¹⁵⁸.

Capitolul este împărțit în șase părți: I. *Vocația întregii obști credincioase*. II. *Biserica și slujirea instituită* (cu subîmpărțiri privind autoritatea și sacerdoțiul și problema instituirii femeilor). III. *Formele slujirii instituite* (tripla formă a slujirii, exercitarea și funcționarea ei și problema harismelor). IV. *Sucesiunea în tradiția apostolică* (tradiție apostolică și succesiune apostolică). V. *Instituirea* (semnificația, actul, condițiile) și Către recunoașterea reciprocă a slujirilor instituite.

1. Vocația întregii obști credincioase

Capitolul este un preambul în care paragrafele 1 și 2 „sunt expositive, fără amănunte sau precizări, și nu produc obiecții”¹⁵⁹. În primele trei paragrafe „se insistă într-o mai mare măsură decât până acum asupra Sfântului Duh, ca promotor al acțiunilor membrilor Bisericii și păstrător al adevărului în Trupul lui Hristos”¹⁶⁰.

Paragraful 4 este mai puțin elaborat iar exprimarea nu este suficient de clară. „Biserica este chemată să propovăduiască (proclame) și să prefigureze împărăția lui Dumnezeu, vestind lumii Evanghelia și trăind ca Trup al lui Hristos”. „Am fi de acord cu această poziție, deși evazivă, dacă nu s-ar afirma imediat: „În Iisus, împărăția lui Dumnezeu a venit printre noi”, ceea ce iarăși este adevărat. Dar paradoxul : „Biserica doar anunță, «prefigurează împărăția» și «împărăția este printre noi» (pentru că Iisus nu ne-a luat-o cu El înapoi, în Sfânta Treime) trebuie explicat chiar într-un text ce se dorește expositiv, căci cel ce dorește să-și facă proprii aceste afirmații trebuie să știe ce se ascunde sub asemenea cuvinte”¹⁶¹.

Paragraful 5 face referire la „darurile” acordate de Duhul Sfânt fiecărui membru al Bisericii: „Sfântul Duh acordă comunității daruri diferite și complementare. Acestea sunt date pentru binele comun al întregului popor și se manifestă în fapte de slujire înlăuntrul

¹⁵⁷ Drd. Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 536.

¹⁵⁸ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 308.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 309.

comunității și pentru lume. Ele pot fi daruri de transmitere a Evangheliei în cuvânt sau în faptă, daruri de vindecare, de rugăciune, de învățătură și de primire a mărturisirii necazurilor, daruri de ajutorare, de conducere sau de ascultare, de inspirație sau de viziune” (S 5) .

Prin afirmația de la punctul 6 „însuși punctul de pornire este greșit din perspectiva noastră, pentru că textul dorește să introducă concepția protestantă despre preoție. Paragraful 6 consideră că slujirea instituită provine din sacerdoțiul obștesc al creștinilor, ceea ce este fundamental eronat. Textul spune: «Angajându-se în efortul de a depăși diferențele, este necesar ca Bisericele să-și ia *punctul de plecare în vocația întregului popor al lui Dumnezeu*». Acesta este înțelesul preoției ca reprezentare a poporului către Dumnezeu dar el împiedică și exclude sensul de sus în jos al alegerii și investirii de către Dumnezeu, printr-o putere sfințitoare, a celui «trimis» de El»¹⁶².

Având în vedere că, prin intermediul tradiției apostolice, concepția noastră despre preoția universală este diferită, „putem accepta doar ceea ce am primit și practicat, adică preoția obștească a fiecărui creștin - primită prin «ungere» cu sfântul Mir - care funcționează în toate domeniile specificate și în acest document BEM și care este alta decât funcția sacramentală primită prin harul special, dat de Duhul lui Hristos cu specială intenție și funcționalitate. Aceasta are deosebita misiune de a sfinți în continuare natura creată - pe om, în primul rând: e funcția dăruită expres, de sus, cu puteri sfințitoare. Nu putem trece peste cele ce rezultă din cuvintele Mântuitorului: «Nu voi M-ați ales pe Mine, Ci Eu pe voi» (Ioan 15, 16)»¹⁶³.

2. Biserica și slujirea instituită

La punctul 7 sunt explicați câțiva termeni cheie precum: „harismă”, „slujire”, „slujire instituită” și „preot”.

Primul alineat explică bine cuvântul „harismă” descriindu-l ca mulțimea darurilor acordate de Sfântul Duh tuturor membrilor Bisericii, „în vederea zidirii comunității și a împlinirii vocației sale”.

Se explică apoi pe larg termenii de „slujire” și „slujire instituită”, specificându-se că aceasta din urmă este o slujire specială, a celor „care au primit o harismă și pe care Biserica le instituie pentru o slujire prin instituire, *prin invocarea*

¹⁶² Anca Manolache, *Opinii...*, p. 309.

¹⁶³ *Ibidem*

Duhului și punerea mâinilor". Nu se arată cine este cel care „pune mâinile” și nici originea apostolică a practicii.

Termenul preot, desemnând pe „unii slujitori instituiți” (această practică nefiind universală) va fi abordat în paragraful 17.

a. Slujirea instituită

Paragraful 8 face referire la rolul esențial pe care îl are preoția instituită în viața Bisericii: „Pentru a-și îndeplini misiunea, Biserica are nevoie de persoane care să aibă o răspundere publică și permanentă...și care să constituie – în mulțimea de daruri un focar al unității ei” (S 8). Se arată apoi că slujirea unor astfel de persoane instituite este constitutivă pentru viața și mărturia Bisericii.

Se arată apoi rolul ucenicilor care sunt aleși și trimiși de Hristos ca martori ai Împărăției și cel special al Apostolilor ca martori ai vieții și învierii Domnului și călăuzitori ai comunității creștine în toate actele religioase. Din păcate descrierea rolului Apostolilor se rezumă la menționarea calității lor de martori. Noi recunoaștem însă o chemare mai largă a lor, „conținutul misiunii celor astfel aleși și hirotoniți și a urmașilor lor îl indică Mântuitorul în toate ocaziile când le poruncește și le dă puterea să boteze, să ierte păcatele, să săvârșească Euharistia », să spună, la lumină, ceea ce au auzit de la El, la ureche» (Matei 10, 27) și ceea ce au văzut la El, să îndemne să fie păzite «câte a poruncit EL» (Matei 28, 20)”¹⁶⁴.

În continuare este bine menționat faptul că rolul apostolilor ca martori ai învierii lui Hristos este unic și irepetabil, existând o diferență între ei și slujitorii instituiți de aceștia. Însă prin aceasta nu putem înțelege o încetare a slujirii instituite în Biserică, ci numai a plenitudinii harului apostolesc pentru că „Hristos care a ales și trimis pe Apostoli, continuă, prin Duhul Sfânt, să aleagă și să cheme persoane în vederea Preoției instituite...Realitatea fundamentală a unei Preoții instituite există de la început» (S 11). Comentariul care urmează însă, „nu face loc preoției de ordin divin - sacerdoțiul sacramental - ci, dimpotrivă, neagă Bisericilor cu tradiție apostolică dreptul de a se recunoaște ca atare”¹⁶⁵. Astfel se arată că „Bisericile trebuie să se rețină de a atribui formele lor speciale, de slujire instituită, direct voii și instituirii lui Iisus Hristos Însuși”.

Cu toate acestea „nimic nu îndreptățește prohibiția exprimată mai sus, căci apostolicitatea Bisericilor Tradiției, care-și trag viața din chiar «voia și instituirea» lor de

¹⁶⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia...*, p. 160.

¹⁶⁵ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 310.

către Hristos, este una din definițiile eclezilogiei noastre, la care nu putem renunța. Pentru noi, adevărul, sfințenia și unitatea Bisericii s-au transmis prin însăși apostolicitatea ei, prin transmiterea neîntreruptă a preoției lui Hristos, de la Hristos, și cu aceasta stă sau cade întemeierea Bisericii. Tăgăduirea acestei ancorări a Bisericii noastre în arhieria lui Hristos ne-ar scoate din adevăr; or, nu printr-un simulacru se poate ajunge la realizarea «unității vizibile» a Trupului lui Hristos»¹⁶⁶.

Următoarele paragrafe sunt bine formulate, descriind mai detaliat necesitatea și rolul deosebit al slujitorilor instituți: „Prezența lor amintește comunității inițiativa divină și dependența Bisericii față de Iisus Hristos, care este izvorul misiunii ei și temelia unității ei”. Aceștia nu pot fi considerați „în izolare față de comunitate”, neputându-și îndeplini vocația „decât în și pentru comunitate” (S 12). Deasemenea funcția lor specifică este „de a strânge și de a zidi Trupul lui Hristos, prin propovăduire și învățarea cuvântului lui Dumnezeu, prin celebrarea Tainelor și prin călăuzirea vieții comunității în oficiile religioase, în misiunea și diaconia sa” (S 13).

În încheierea comentariului acestor puncte se afirmă că „slujitorul instituit îndeplinește aceste funcții (propovăduire, oficierea tainelor, conducerea vieții comunității, misiunea și, diaconia ei) în mod "reprezentativ, constituind focarul de unitate al vieții și al mărturiei comunității". Nu putem accepta teza „reprezentării comunității prin preot, în formularea aceasta. Pentru noi, preotul funcționează fiind împuternicit de Hristos, prin Duhul care-l învestește cu harul sfințitor al preoției, și se află în această calitate pentru a se ruga, a mulțumi și cere, alături și împreună cu comunitatea, toate cele de folos vieții acesteia”¹⁶⁷.

Afirmația corectă că „Hristos este cel care adună, învață, hrănește Biserica” și că El e „cel care invită la cină și o prezidează” este diminuată de mențiunea următoare: „În cele mai multe Biserici, această prezidare a lui Hristos are ca semn pe aceea a unui slujitor instituit, care o reprezintă” (S 14). Din nou utilizarea cuvântului „semn” crează confuzie, fiind preferabilă înlocuirea sa cu un alt termen mai exact.

b. Slujire instituită și autoritate

¹⁶⁶ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 310.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

Autoritatea slujirii instituite este înrădăcinată în preoția lui Hristos și în misiunea dată de El sfinților Apostoli: Autoritatea Preoției instituite își are rădăcinile în Iisus Hristos, Care a primit-o de la Tatăl (Matei, 28, 18) și Care o dă în Sfântul Duh prin actul instituirii» (S 15).

Această mențiune este foarte importantă, „dar în același timp observăm că nu se vorbește de o instituire dumnezeiască a Preoției de către Hristos, prin care El își exercită în Biserică întreita Sa slujire preoțească până la sfârșitul veacurilor și nici nu se recunoaște acestei Preoții speciale instituite de El prin Apostoli, caracterul de Taină și o formă permanentă în Biserică, ceea ce duce la o relativizare a structurilor constitutive ale Bisericii și deschiderea față de orice formă de slujire în Biserică, fără nici o acoperire”¹⁶⁸.

În continuarea aceleiași idei, în paragraful 19 se afirmă: „Noul Testament nu descrie o unică formă de slujire care ar trebui să servească drept schiță sau normă durabilă pentru orice formă viitoare de slujire din Biserică. În Noul Testament apare mai curând o varietate de forme care existau în diferite locuri și timpuri” (S 19). „Formele actuale ale instituirii și ale Pslujirii instituite au evoluat în cursul unei desfășurări istorice complicate (v. paragraf 19). Așadar Bisericile trebuie să se rețină de a atribui formele lor speciale de slujire instituită, direct voii și instituirii lui Hristos Însuși” (Comentariu S 11). După cum spuneam și mai devreme, „Pe lângă relativizarea formelor originare ale Preoției (slujirii n.n.) bisericești, afirmația ultimă lovește în credința Bisericii care au conștiința fermă că structurile Preoției lor bisericești sunt «prin voia și instituirea» lor de către Hristos”¹⁶⁹.

Documentul arată că autoritatea slujirii instituite „nu trebuie înțeleasă ca o proprietate a persoanei instituite, ci ca un dar pentru continua zidire a Trupului (S 15). „De aceea slujitorii instituți nu trebuie să fie niște autocați sau funcționari impersonali”. După modelul lui Hristos Însuși, ei sunt chemați să-și pună viața lor pentru comunitate. Ca urmare a acestui fapt, autoritatea în Biserică „nu poate fi autentică decât dacă ea va căuta să se conformeze acestui model”, știut fiind că autoritatea lui Hristos era dominată de iubirea pentru „oile care nu au păstor” (Matei 9, 36) (S 16).

c. Slujirea instituită și sacerdoțiu

¹⁶⁸ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 435.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 436.

Se vorbește mai întâi de un sacerdoțiu universal în care „toți membrii sunt chemați să-și ofere ființa «ca sacrificiu viu» și să se roage pentru Biserică și pentru mântuirea lumii”, concepție cu care putem fi de acord (S 17).

Se arată apoi faptul că și slujitorii instituți participă, „ca toți creștinii, în același timp la sacerdoțiul lui Hristos și la sacerdoțiul Bisericii”.

Paragraful descrie bine sacerdoțiul comunității bisericești „până în momentul când se încearcă diferențierea între slujitorii instituți și ceilalți creștini. Explicându-se diferența aceasta, se acordă «preoților» nu calitatea de sfințiți prin har, ci un anume serviciu sacerdotal, special, de a «întări și a construi sacerdoțiul împărătesc și profetic al credincioșilor»¹⁷⁰.

Cu toate că se adugă : „prin rugăciunile lor, prin cuvânt, prin taine”, „afirmația de mai sus este ciudată. Știm că preoția generală este cea acordată prin taina botezului - după protestanți - și dinamizată prin confirmare, după ortodocși și catolici. Dar în ce fel «preoția» protestantă «construiește» sacerdoțiul general rămâne neexplicat și greu de înțeles. Comentariul care urmează nu lămurește această aserțiune, ci dă unele explicații privind inserția «jertfei vii» a credincioșilor în jertfa unică a lui Hristos, într-un mod care dealtfel nu contravine credinței noastre”¹⁷¹.

d. Slujirea bărbaților și a femeilor în Biserică

Documentul prezintă bine desființarea barierelor omenești odată cu venirea lui Hristos (Galateni 3, 28). De aceea „Biserica trebuie să descopere slujirile ce pot fi îndeplinite de femei tot atât de bine ca și cele ce pot fi îndeplinite de bărbați” (S 18).

Din moment ce nu se solicită Bisericilor să ia în considerare posibilitatea de a institui femeii ca preot, unele Biserici Ortodoxe nu au acordat importanță acestei probleme în răspunsurile lor oficiale. Biserica Ortodoxă din America afirmă însă că această problemă este mult mai serioasă și mai complexă decât este sugerat în Documentul BEM, fiind prin aceasta un obstacol mai mare în recunoașterea reciprocă a preoților¹⁷².

Una dintre cele mai recente consultații inter-ortodoxe asupra acestui subiect, desfășurată la Rhodos, Grecia, între 30 octombrie și 7 noiembrie 1988, recunoscând instituția

¹⁷⁰ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 311.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² Lucian Turcescu, *Eastern Orthodox reactions to the Ministry section of the Lima Document* în „Journal of Ecumenical Studies”, 33:3, Summer 1996, p. 339.

diaconițelor și solicitând Bisericii să reinstitue acest serviciu, a accentuat totodată imposibilitatea Bisericii Ortodoxe de a hirotoni femei în slujirea preoțească:

„Imposibilitatea de a hirotoni femei în slujirea specifică a preoției se bazează pe Tradiția Bisericii. Această imposibilitate a fost atestată prin următoarele exemple înrădăcinate în eclesiologie:

- a) Exemplul Domnului nostru Iisus Hristos, care nu a ales nici o femeie printre Apostolii săi;
- b) Exemplul Născătoarei de Dumnezeu care nu a îndeplinit nici o funcție în Biserică, cu toate că a fost considerată vrednică să devină mama Cuvântului și Fiului lui Dumnezeu întrupat;
- c) Tradiția apostolică conform căreia Apostolii, urmând exemplul lui Hristos, nu au hirotonit niciodată femei în această slujire specifică a preoției;
- d) Anumite teze ale învățăturii pauline cu privire la poziția femeii în Biserică; și
- e) Criteriul analogiei, conform căruia, dacă femeilor li s-ar fi permis îndeplinirea unei slujiri preoțești, Fecioara Maria ar fi fost prima care ar fi îndeplinit această funcție.¹⁷³”

În mod regretabil, un colocviu internațional cu privire la „Femeia ortodoxă într-o Europă Unită” (Levadia, Grecia, Noiembrie 3-6, 1994) constata cu regret că decizia luată la Rodos în 1988, care propunea reinstituirea diaconatului femeilor în Biserica Ortodoxă a rămas „o literă moartă”¹⁷⁴.

Tot în ceea ce privește hirotonia femeilor în slujirea preoțească Documentul afirmă: „Bisericile care nu practică instituirea femeilor consideră că puterea celor nouăsprezece secole de tradiție potrivnică acestei instituii nu trebuie lăsată de-o parte”, afirmație pe care o găsim profund justificată.

Comentariul la acest punct prevede completarea discuțiilor duse până acum, „printr-un studiu și o reflexiune comună” asupra acestei probleme, realizate în comuniunea ecumenică a tuturor Bisericilor.

3. Formele slujirii instituite

¹⁷³ *La place de la femme dans L'Église orthodoxe et la question de l'ordination des femmes – conclusions du Congrès théologique interorthodoxe* (Rhodes, 30 octobre – 7 novembre 1988) în „Contacts”, vol. 41, nr. 1 (1989), p. 98-99, *apud* Lucian Turcescu, *op. cit.*, p. 342.

¹⁷⁴ „Service Orthodoxe de Presse”, no. 193 (December, 1994), p. 9, *apud* Lucian Turcescu, *op. cit.*, p. 342.

a. Episcopi, presbiteri și diaconi

Următoarele trei paragrafe (19, 2, 21) prezintă un istoric al celor trei slujiri, din primele trei secole, denumite episcop, presbiter și diacon. Ar fi fost bine dacă s-ar fi menționat și instituirea sacră a acestor slujiri. Se arată și că în secolele care au urmat, aceste trei slujiri „au cunoscut schimbări considerabile în realizarea lor practică”, care necesită acum o privire atentă.

Deasemenea se afirmă că aceste slujiri „nu au fost prezente de la început în Biserică ci sunt rezultatul unei evoluții, Biserica având competența ca în raport de împrejurări să restructureze slujirea Bisericii. Or aceste afirmații nu pot fi acceptate de Biserica Ortodoxă, din moment ce cele trei trepte ale slujirii instituite sunt atestate atât în scrierile Noului Testament cât și în scrierile Părinților apostolici”¹⁷⁵.

Se recunoaște deasemenea că „cele mai vechi indicații privind tripla slujire (episcop, preot, diacon) constituie forma slujirii instituite în comunitatea euharistică locală” (S 20), că ea „a devenit forma generală acceptată în Biserica primelor veacuri și s-a păstrat până azi în multe Biserici» și «ea poate servi astăzi ca expresie pentru unitatea pe care o căutăm și ca mijloc pentru a ajunge la ea» (S 22), afirmații ce reprezintă foarte mult și deosebit de important în drumul spre unitate”¹⁷⁶.

Paragrafele 22 și 23 recunosc utilitatea păstrării azi a formei acestei „triple slujiri”, ca „expresie a unității pe care o căutăm și ca mijloc pentru a ajunge la ea”. Se propune totuși, în paragraful 24, o „reformă” a acestei triple forme de slujire, dar nu în sensul încetării unei anumite slujiri ci doar pentru rezolvarea anumitor practici locale. Astfel, se propune restabilirea rolului diaconilor, care în unele cazuri, „sunt doar simpli asistenți la oficierea slujbei” și se face referire la măsura în care presbiteriul participă la slujirea episcopală, „problemă încă nerezolvată pentru mulți și de mare importanță ecumenică” (S 24).

b. Principii conducătoare privind exercitarea slujirii instituite în Biserică

Se menționează necesitatea ca slujirea să se exercite în mod personal și colegial și

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 436.

comunitar, aceasta reprezentând echilibrul între întâietatea de afirmare a slujitorului și respectarea colegilor săi și a opiniilor lor, acest sacerdoțiu rămânând adânc înrădăcinat în comunitatea pentru care a fost instituit (S 26). Aceste opinii alături de recomandarea care urmează, cu privire la necesitatea ca aceste trei specte să lucreze împreună, sunt binevenite.

Ceva mai controversată este însă propunerea comentariului ce urmează și care citează recomandările făcute de prima conferință mondială a Comisiei „Credință și Constituție”, la Lausanne, în 1927 (Raportul Comisiei, acte, Paris, 1928, p. 531) : „În constituția Bisericii primare, regăsim atât funcția episcopală, cât și Sfaturile de bătrâni și Comunitatea credincioșilor. Fiecare din aceste trei sisteme de organizare bisericească (episcopalianism, presbiterianism și congregaționalism) a fost acceptat în trecut timp de secole și este practicat încă și astăzi de importante fracțiuni ale creștinătății...În consecință, noi credem că –adăugând precizarea unor condiții – acestea ar trebui să-și găsească simultan locul în organizarea Bisericii unificate” (Comentariu S 26)

Dacă aceste recomandări urmăresc „punerea în valoare a principiului colegialității cu consecințele lui, suntem de acord, cunoscând înșine principiul sinodalității episcopale și al aspectului comunitar al Bisericii. Dar adausul din paranteză produce confuzie, căci nu știm ce structură ar reprezenta Biserica „unificată” cu cele trei forme ecleziale și dacă exemplul lor poate fi acceptat. Rămânem deci în expectativă cu aprecierile la acest paragraf”¹⁷⁷.

Deasemenea ideile propuse în paragraful 27 pot fi acceptate, dacă prin acestea ar fi înțelese în sensul de sinodalitate și comunitate eclezială ortodoxă.

c. Funcția de episcop, de presbiter și de diacon

Sunt precizate câteva exemple de funcții pe care fiecare din cele trei trepte le poate avea în cadrul comunității. Este menționată și necesitatea succesiunii apostolice a ierarhiei bisericești.

Cu toate acestea deși documentul subliniază modelul celor trei slujiri, o face totuși în termeni de „roluri”, „aspecte” și „funcții”, aceasta nefiind exact expresia pe care ortodocșii vor să o evidențieze. În Ortodoxie nu se vorbește atât despre un aspect „funcțional” al acestor slujiri ci se accentuează ideea că „episcopul (sau preotul) reprezintă un chip al lui Hristos și nu doar reprezentantul său”¹⁷⁸. Deasemenea în răspunsurile Bisericilor Ortodoxe se evidențiază faptul că „tripla slujire” a episcopului, preotului și diaconului nu este numai un

¹⁷⁷ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 312.

¹⁷⁸ Vezi Thomas Hopko (ed.), *Women and the Priesthood*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1983.

rezultat al circumstanței istorice ci și o manifestare ontologică exprimată a credinței Bisericii.¹⁷⁹

d.

Varietatea

harismelor

În general se face „o bună apreciere (32 -33) asupra diferitelor daruri de care beneficiază unii dintre membrii comunității creștine. Suntem de acord să se acorde o mai mare atenție acestor vase alese ale Duhului, cu singura mențiune că, pentru noi, *slujirea instituită* - fiind transmisă prin hirotonire neîntreruptă din primele zile ale Bisericii - nu este doar o harismă, ci un har sfințitor special, constituind ierarhia bisericească, cu funcțiuni sacramentale”¹⁸⁰.

4.-----Succesiunea în Tradiția apostolică

a.----- Tradiția apostolică în Biserică

Capitolul IV prezintă în două paragrafe succesive „suceșiunea în tradiția apostolică” pe care documentul le accentuează în mod deosebit. Primul, intitulat: „Tradiția apostolică în Biserică” (S 34) este legat prin comentariul aferent de cel de-al doilea: Succesiunea slujirii apostolice (35, 36, 37, 38).” Întregul capitol este elaborat cu mare grijă și foarte clar exprimat, iar comentariul punctului 34 este formulat cu o precizie binevenită”¹⁸¹.

Se acordă în primul rând o importanță deosebită „suceșiunii, în tradiția apostolică”, „ca expresie a permanenței continuității, identității și fidelității vieții și misiunii lui Hristos în Biserică, prin Preoția instituită, de la Apostoli și până azi”¹⁸². „Apostolii stau la originea transiterii Evangheliei, a tradiției cuvintelor și gesturilor mântuitoare ale lui Iisus Hristos, care constituie viața Bisericii”. Această tradiție apostolică „se prelungește de-a lungul istoriei și stabilește legătura între Biserică și originile ei în Hristos și în colegiul

¹⁷⁹ Peter A. Baktis, *Ministry and ecclesiology in the orthodox responses to BEM* în „Journal of Ecumenical Studies” 33:2, Spring 1996, p. 177.

¹⁸⁰ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 312.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 436.

apostolilor”. „Slujitorii așezați de apostoli, apoi episcopii Bisericii, au fost primii păzitori ai acestei transmiteri a tradiției apostolice; ei au fost martorii succesiunii apostolice a slujirii care s-a continuat prin episcopii vechii Biserici, în comuniune colegială cu presbiterii și diaconii, în lăuntrul comunității creștine” (S 34). De aceea, „în Biserică, slujirea instituită are un rol special în păstrarea și actualizarea credinței apostolice. Transmiterea continuă a slujirii instituite este astfel o expresie puternică a continuității Bisericii de-a lungul istoriei» (S 35).

Din diferitele imagini care le caracterizează, putem observa care este diferența între noțiunea de „tradiție apostolică” și cea de „succesiune apostolică a slujirii”. În timp ce prima presupune: „permanența” mărturisirii credinței, propovăduirea și „înnoita” interpretare a Evangheliei, „transmiterea răspunderilor privind slujirea”, o „comuniune în rugăciune, în iubire, în bucurie și în suferință” și ajutorarea celor aflați în nevoi (S 34), cea de-a doua este „o expresie a permanenței, și deci, a continuității misiunii înșăși a lui Hristos, la care Biserica participă”.

b. Succesiunea Slujirii apostolice

Paragraful 35 face o invitație Bisericii care „neglijază importanța transmisiunii continue a slujirii instituite” să se întrebe dacă nu e cazul „să-și modifice concepția privind continuitatea tradiției apostolice”. Putem deduce din această indicație că expresia „tradiție apostolică” face referire la Bisericele protestante, iar expresia „succesiune apostolică” desemnează Bisericele Ortodoxe și Romano-Catolică.

Invitația acestui paragraf prezintă „o suficientă gravitate pentru a fi luată în serios și urmată, atât în ceea ce privește modificarea «concepției continuității tradiției apostolice» (aparținând protestantismului), cât și cea care se adresează Bisericii de tradiție și de succesiune a slujirii apostolice, care au nevoie să-și verifice modul cum membrii lor valorifică această moștenire”¹⁸³. În acest sens documentul propune ca „atunci când slujirea instituită nu servește după cuviință propovăduirea credinței apostolice, Bisericele trebuie să se întrebe dacă structurile slujirilor lor nu au o nevoie de o reformă”.

Folosirea aici a termenului „reformă” nu este cea mai potrivită. „Nu de o reformă este nevoie, căci structurile și valoarea lor sunt autentice și trebuie păstrate. Dar revalorificarea atașamentului personal și a viețuirii în această tradiție sfântă o

¹⁸³ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 313

considerăm un imperativ, pentru ca între propovăduirea acestor Biserici tradiționale și viețuirea celor propovăduite, la toate nivelurile, să nu fie vreun dezacord"¹⁸⁴.

Următoarele două paragrafe (37 și 38) „descriu posibilitatea sau dificultatea acceptării unora de către ceilalți membri ai comunităților de felul celor două categorii descrise mai sus. Se atrage atenția că, deși unele Biserici fără succesiune apostolică își exprimă «voința de a accepta succesiunea episcopală ca pe un semn de apostolicitate a întregii Biserici», ele nu pot accepta «nici o sugestie potrivit căreia slujirea exercitată în propria lor tradiție nu ar fi validă, până în momentul în care aceasta ar intra într-o descendență de succesiune episcopală» (S 38)¹⁸⁵.

Această sensibilitate este explicabilă, „cu atât mai mult cu cât adesea comuniunea văzută în aceste comunități manifestă atașamentul la credința în Evanghelie și fidelitatea față de Hristos. Și suntem convinși că se va găsi o cale pentru a se dovedi respectul cuvenit unei asemenea fidelități și că Duhul Sfânt va întări înțelepciunea celor care se recunosc nevrednici moștenitori ai unei sfinte tradiții, ca să păstreze rezerva necesară și să nu ceară imposibilul. Aceasta, cu atât mai mult, cu cât, prin validarea hirotoniilor în protestatism, un prim mare handicap al recunoașterii slujirilor ar fi depășit”¹⁸⁶.

Deasemenea documentul atinge și problema posibilității recunoașterii de către Bisericile care au succesiunea prin episcopat, a unei oarecare continuități în credința apostolică, în cult și în misiune, care s-a păstrat de către Bisericile fără episcopatul istoric (S 37). Se arată deasemenea că acceptarea de către acestea din urmă „a succesiunii episcopale va contribui la unitatea întregii Bisericii”.

Documentul face aluzie aici și la credincioși, „ca participanți la succesiunea apostolică, ceea ce, în lumina învățaturii ortodoxe o putem accepta. Pentru că și ei împreună cu episcopii, preoții și diaconii trăiesc în credința apostolică și prin preoție se învrednicesc de harul transmis de la ei. Totuși «în Biserică, *slujirea instituită* are un rol special în păstrarea și actualizarea credinței apostolice. Transmiterea continuă a slujirii instituite este, astfel, o expresie puternică a continuității Bisericii de-a lungul istoriei»¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 313.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 314.

¹⁸⁷ Drd. Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 537.

De aceea, Bisericile care „neglijază importanța transmiterii continue a slujirii instituite”, afirmă Documentul „trebuie să se întrebe dacă nu este cazul să-și modifice concepția privind continuitatea tradiției apostolice”. Iar în acest sens, „succesiunea episcopilor a devenit unul din modurile în care - alături de transmiterea Evangheliei și de viața comunității - s-a exprimat tradiția apostolică a Bisericii. Această succesiune a fost înțeleasă ca servind, simbolizând și păstrând continuitatea credinței și a comuniunii apostolice” (S 36).

În legătură cu importanța succesiunii apostolice, „cu toate că s-au făcut progrese deosebite în unele puncte, totuși se semnalează și unele neajunsuri care, deși numeric sunt mai puține ca punctele comune, par a le contrazice pe acestea. Succesiunea episcopală rămâne și în continuare doar un semn și nu o garanție de continuitate și unitate a Bisericii. În contextul acestei afirmații documentul este și firesc să precizeze că «Bisericile care au succesiunea prin episcopat recunosc din ce în ce mai mult că o continuitate în credința apostolică, în cult și în misiune s-a păstrat de Bisericile care nu au menținut forma episcopatului istoric». Așadar, importanța succesiunii apostolice ca garanție a transmiterii harului și învățăturii apostolice nealterate este complet diminuată”¹⁸⁸.

În același timp „pretenția unei continuități în credința apostolică, presupune o respectare și o trăire în duhul învățăturii apostolice privită integral și nu parțial, or succesiunea episcopală și cele trei trepte de slujire instituită sunt clar atestate încă din timpul Sfinților Apostoli. Renunțarea la succesiunea episcopală ca garanție a trăirii Bisericii în duhul învățăturii apostolice, ar duce spre considerații pur subiectiviste care pot fi mereu schimbate în raport de împrejurări, dar care pot anula identitatea personală și în acest fel, după părerea unora, pot duce spre o «reconciliere» a Bisericilor. Or asemenea pretenții nu pot fi acceptate din punct de vedere ortodox.”¹⁸⁹

Pentru ortodocși, expresia succesiunii apostolice – sau continuitatea credinței apostolilor – este legată de funcția episcopului. Episcopul este, în persoana sa, expresia unității vizibile a Bisericii. Ortodocșii cred că Dumnezeu acordă darul unic asupra celui instituit episcop pentru a aduce la unitate darurile diverse ale comunității, ca într-un singur trup¹⁹⁰.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 539.

¹⁸⁹ Drd. Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 540.

¹⁹⁰ Peter A. Baktis, *op. cit.*, p 180.

Deasemenea deplinătatea credinței apostolice nu poate fi realizată în Biserică fără cele trei slujiri instituite. Ortodocșii cred că succesiunea tradiției apostolice este actualizată în Biserică prin punerea mâinilor episcopului, aflat în succesiune apostolică¹⁹¹.

5.

Instituirea

a.

Semnificația

instituirii

Se afirmă că Biserica instituie pe unii dintre membri săi „în numele lui Hristos, prin invocarea Duhului și punerea mâinilor” (I Timotei 4, 14; II Timotei 1, 6)”, căutând prin aceasta „să continue misiunea apostolilor și să rămână credincioasă învățaturii lor”. În continuare se arată că actul de instituire atestă „că Biserica este legată de Iisus Hristos și de mărturia apostolică”, „adevăratul celebrant al investirii și cel care acordă darul slujirii” fiind „Domnul cel înviat”.

În general acest paragraf „ar fi acceptabil dacă ar conține și afirmația că prin punerea mâinilor slujirea (preoțească) este instituită prin harul transmis neîntrerupt de succesiunea apostolică și nu numai „prin revelația împlinită în Hristos, care amintește Bisericii să privească la El ca la izvorul misiunii ei” - formulare care, în redactarea ei lipsește preoția tocmai de elementul care o face sacramentală. De aceea considerăm că întreg paragraful 39 trebuie impregnat cu acest specific și reformulat în consecință”¹⁹².

În comentariul acestui paragraf se afirmă că, dat fiind diferitele moduri în care Bisericile practică instituirea, „ar fi fals să se privilegieze una dintre acestea ca fiind singura validă”. Însă „Bisericile Ortodoxe nu vor putea accepta validitatea unei „preoții” care nu derivă din succesiunea apostolică neîntreruptă, oricât ar recunoaște vrednicia personală și valoarea etică a slujirii atâtor pastori protestanți. Și nu se pune atât problema instituirii de proveniență „episcopală” cât faptul că acești episcopi, ei înșiși, trebuie să fi fost hirotoniți de ierarhi - succesori direcți ai harului apostolic, transmis neîntrerupt în decursul istoriei Bisericii”¹⁹³.

Deasemenea „dacă Bisericile sunt dispuse să se recunoască reciproc în semnul succesiunii apostolice... ar urma că vechea tradiție după care episcopul este cel care instituie, cu

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 181.

¹⁹² Anca Manolache, *Opinii...*, p. 314.

¹⁹³ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 314.

participarea comunității, să fie în aceeași măsură recunoscută și respectată” (Comentariu S 39). Însă „faptul că la actul instituirii, alături de episcop este amintită și comunitatea, fără de care nu se poate concepe o reconciliere mai ales cu protestanții, nu trebuie numai decît să ne sperie. Pentru că și în Biserica veche precum și în timpurile mai apropiate de noi, comunitatea a avut rolul ei bine definit alături de episcop în instituirea unui slujitor, episcopul hirotonind doar pe cei pe care comunitatea îi alegea și-i declara vrednici de această misiune. Această realitate se exprimă și astăzi în ritualul Hirotoniei ortodoxe prin răspunsul credincioșilor: «Vrednic este!»”¹⁹⁴.

Noi credem că „slujitorul instituit nu funcționează pe baza unui mandat acordat din partea comunității, ca reprezentant al ei, fără să beneficieze de o stare harică deosebită. Nu comunitatea îl introduce în succesiunea slujirii apostolice conferindu-i harul acesteia, ci cum precizează Documentul - episcopul. Prin instituire noului slujitor îi este dată «puterea Sfântului Duh». Față de comunitate el se găsește acum într-o poziție diferită, instituirea nefiind altceva decît «o recunoaștere de către Biserică a darurilor Duhului la cel care este instituit și, în același timp, un angajament al Bisericii și al celui care primește instituirea în noua lor relație. Primind pe noul slujitor prin actul instituirii, comunitatea recunoaște darurile acestui slujitor și se angajează să-și ia răspunderea unei atitudini de deschidere față de a-cesta daruri». Iar noul slujitor își oferă darurile sale Bisericii”¹⁹⁵.

Din toate cele menționate până acum înțelegem așadar că „nu este vorba de un mandat din partea comunității, în virtutea căruia să funcționeze slujitorul instituit, ci comunitatea recunoaște doar poziția sa deosebită în cadrul comunității, dobândită prin harul primit cu ocazia instituirii (hirotoniei). Numai în cazul în care relația: episcop - slujitor instituit - comunitate este înțeleasă în felul acesta, admitem afirmațiile citate mai sus din document, ca exprimând credința comună apostolică în această privință, pentru că se pare a se nega cele spuse mai înainte, prin următoarea afirmație: «instituirea exprimă deci o acțiune săvârșită de Dumnezeu și de comunitate...» (S 40). Privită însă în ansamblul celor de mai sus, și aceasta se poate interpreta în aceeași manieră”¹⁹⁶.

b. Actul instituirii

Pentru început se arată că tradiția creștină așează actul instituirii „în contextul

¹⁹⁴ Drd. Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 537.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 538.

¹⁹⁶ Drd. Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 538.

cultului, în special, al euharistiei”. Plasarea instituirii în cadrul cultului „pune în evidență semnificația ei de act al întregii comunități și nu ca un gest al vreunei anumite rânduilei interioare a comunității sau ca demers al celui care este instituit” (S 41). Însă „semnificația instituirii slujirii preoțești nu este nici pentru noi un act sau, un gest al vreunei rânduilei interioare a comunității - cum citim în paragraful 41 - hirotonia este gestul și actul care transmit o putere din afara comunității - mai exact, de deasupra ei, de sus - putere care curge din izvorul tuturor harurilor și darurilor: Hristos și Duhul Său. De aceea, și ultima frază a acestui paragraf trebuie să conțină, în enumerarea atributelor instituirii, și ascendența sa istoric legată de instituirea acestei taine de către Mântuitorul, transmisiunea acesteia prin colegiul apostolic, și de fiecare dată, prin punerea mâinilor ierarhilor valid hirotoniți ei înșiși”¹⁹⁷.

În continuare aflăm că instituirea se face „prin invocarea Sfântului Duh (epicleză)”, ca „semn sacramental”(S 41), prin care noul slujitor „primește puterea Duhului” (S 42), „că aceasta îl pune într-o nouă poziție față de comunitate, care-i recunoaște darurile Duhului care l-a instituit și se angajează să se deschidă față de aceste daruri (S 44). Deci el nu primește instituirea de la comunitate, ci de la Dumnezeu; ea numai recunoaște darurile primite. Dar se pune întrebarea după ce criterii recunoaște ea darul Preoției cuiva, când lipsesc structurile succesiunii apostolice în credință și har ?”¹⁹⁸.

Paragraful 42 continuă descrierea instituirii: „este o invocare adresată lui Dumnezeu, pentru ca noul slujitor să primească puterea Sfântului Duh”. Destul de neclară este folosirea expresiei „alteritate a inițiativei divine”, pentru că deși subliniază ideea amintită deja înainte, că „împlinirea rugăciunilor Bisericii depinde totalmente de Dumnezeu” totuși „perspectiva deschisă de ultima frază complică înțelesul prin explicația: «Aceasta înseamnă că Duhul poate să pună în mișcare noi puteri și să deschidă noi posibilități cu *mult mai presus decât tot ceea ce noi cerem sau gândim* (Efeseni 3, 20)». Cum nu știm exact ceea ce vrea să completeze acest verset, ne reținem de la aprecieri”¹⁹⁹.

Și în paragraful care urmează exprimarea ideii pare discutabilă pentru că nu lasă să se înțeleagă „în ce fel este instituirea «un semn de împlinire» a rugăciunii către Domnul. Faptul că «Biserica instituie fiind convinsă că Dumnezeu, credincios făgăduinței Sale, intră în mod sacramental în formele contingente și istorice ale relațiilor omenești» (S 43) - cum con-

¹⁹⁷ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 314.

¹⁹⁸ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 436.

¹⁹⁹ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 314.

tinuă textul acesta - atestă că aceasta este «convingerea», credința fermă a comunității respective. Dar că această instituire ar fi un semn, dovadă, indiciu al acestei fidelități a lui Dumnezeu, nu poate fi concluzia unei asemenea premize, deci nu este o certitudine, ci o supoziție. Se simte nevoia unei reformulări a ideii ce se vrea exprimată aici, căci nici fraza următoare nu e mai concludentă : «Instituirea este un *semn* împlinit în credința că această anumită relație spirituală este prezentă în, cu și prin cuvintele exprimate, gesturile săvârșite și formele folosite»²⁰⁰.

Putem înțelege mai bine toate acestea dacă luăm în considerare concepția exprimată în paragraful următor și care începe astfel: „Instituirea este o recunoaștere de către Biserică a darurilor Duhului la cel care este instituit și în același timp un angajament al Bisericii și al celui care primește instituirea în noua lor relație”. „Rezultă din aceste rânduri că «darurile Duhului» preced instituirea, de vreme ce Biserica le «recunoaște» pe acestea prin instituire. Dar care sunt criteriile ferme de recunoaștere a acestor daruri? După rânduiala cunoscută din tradiție, harul preoției se dă prin hirotonie și nu este dependent de recunoașterea comunității, care nu are a se pronunța decât asupra vredniciei personale a candidatului la preoție. Aici se simte din nou confuzia între conceptele de «har» și «harismă». Asupra acestor noțiuni credem că merită să se insiste în problema sacramentalității Bisericii, pentru o reformulare acceptabilă a instituirii, menită să ducă»²⁰¹.

c. Condiții pentru instituire

Condițiile prevăzute pentru instituire, descrise în paragrafele 45 - 50, pot fi în general acceptate acoperind tradițiile diferitelor Biserici. O convergență găsim în afirmarea caracterului indelebil al Hirotoniei: „Dat fiind harisma slujirii date de Dumnezeu, instituirea în fiecare din slujirile instituite nu se repetă niciodată” (S 48), bineînțeles, numai atunci când ea este făcută de către Biserică și după Tradiția apostolică.

O obiecție poate fi adusă aici folosirii cuvântului „harismă”. Deși „e drept că în forma practică în protestantism nici nu i se poate atribui «slujirii instituite» caracterul de taină, deci nu se poate vorbi de un «har»”²⁰².

6.

Spre

recunoașterea reciprocă a slujirilor instituite

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 315.

²⁰¹ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 315.

²⁰² *Ibidem*.

Se fac mai multe propuneri menite să faciliteze în viitor recunoașterea reciprocă a slujirilor. Bisericele sunt chemate să-și examineze „formele de slujire instituită și măsura fidelității lor față de intențiile originare” și îndemnate „să fie pregătite să-și înnoiască înțelegerea și practica slujirii instituite” (S 51).

În punctele care urmează „singura dificultate în acceptarea textului ca atare este neprecizarea privind diferențierea - atât de bine venită în cap. IV (S 34, 38) - între «tradiția apostolică» și «succesiunea apostolică», aceasta din urmă fiind adesea denumită «succesiunea episcopală» (S 53)”²⁰³.

Deasemenea „fidelitatea la credința apostolică de care vorbește paragraful 53 este un considerent de ordin dogmatic extrem de important. Dar tocmai acesta impune păstrarea învățăturii de credință apostolică, potrivit căreia întemeierea tainei preoției se află în porunca Mântuitorului, suflarea Duhului peste apostoli, confirmarea primită la Cincizecime și continuitatea neîntreruptă a acestei suflări, în taina punerii mâinilor (a hirotoniei)”²⁰⁴.

O altă convergență putem găsi în recomandarea care se dă Bisericilor fără succesiune apostolică că „ele trebuie să înțeleagă că acea continuitate cu Biserica apostolică își găsește o expresie profundă în succesiunea punerii mâinilor de către episcopi... redescoperind astfel semnul succesiunii apostolice” (S 53).

Deasemenea propunerile punctelor finale (54 și 55) pot fi acceptate, „cu precizarea că, odată recunoscută taina preoției în Bisericile protestante, forma de manifestare a recunoașterii slujirii preoțești va fi impusă de contextul istoric al aceluia moment și că este prematur să încercăm a hotărî ceremonialul unei recunoașteri ale cărei posibilități sunt încă în discuție”²⁰⁵.

Concluzii

În prezentarea conținutului referitor la Slujire (Preoție sau Ministeriu), care este „una dintre cele mai importante și dificile probleme în dezbateră ecumenică, documentul a făcut un efort apreciabil de apropiere și convergență a pozițiilor Bisericilor și chiar dacă rezultatele aici nu mai sunt atât de spectaculoase, reprezintă totuși un pas înainte și un progres însemnat în înțelegerea importanței problemei. S-au adâncit într-adevăr multe lucruri, partea

²⁰³ *Ibidem*, p. 316.

²⁰⁴ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 316.

²⁰⁵ *Ibidem*.

aceasta fiind chiar cu mult mai extinsă, și s-a ajuns chiar la unele convergențe, dar în ansamblu problema Ministeriului sau Preoției apare insuficient elaborată în document, mai mult descriptivă, și cu unele contradicții și ezitări²⁰⁶.

În răspunsul său cu privire la acest capitol Biserica Ortodoxă Română evidențiază o serie de elemente pozitive precum: importanța acordată tradiției apostolice și a instituirii prin invocarea Duhului Sfânt și punerea mâinilor și utilizarea termenului de preot, deși aceasta este umbrată de utilizarea în același timp a termenului de ministriu, care nu poate fi înțeles ca Taină.

Pe lângă aceste puncte de convergență, documentul prezintă și unele idei pe care nu le putem accepta, sau care necesită lămuriri suplimentare. Utilizarea a diferiți termeni pentru desemnarea slujirii instituite (preoției), precum: ministeriu, serviciu, slujbă sugerează mai degrabă concepția protestantă clasică cu privire la ministeriul universal, în special atunci când se vorbește despre ministeriul instituit de comunitate.

O lipsă o reprezintă și faptul că nu sunt amintite pasajele nou-testamentare care atestă instituirea preoției de către Mântuitorul Hristos. Deasemenea, deși se afirmă succesiunea apostolică, totuși li se cere Bisericilor să recunoască succesiunea și celor care nu au succesiune episcopală. În același timp li se cere să reacunoască preoția celorlalte Biserici, excuzându-se criteriul harului și al succesiunii apostolice²⁰⁷.

În continuare, răspunsul Bisericii Ortodoxe Române propune o serie de sugestii. Se cere înainte de toate, reformularea în totalitate a capitolului legat de Ministeriu. Se recomandă în acest sens lămurirea mai întâi a termenului. Apoi ministeriul, cu cele trei trepte, trebuie legat de ministeriul sacramental instituit de Mântuitorul, de ministeriul Apostolilor și de succesiunea apostolică prin episcopatul Bisericii. Se afirmă apoi necesitatea lămuririi diferenței între harul preoției și celelalte harisme și de asemenea a abordării relației dintre ministerul instituit, Euharistie și unitatea Bisericii. În ceea ce privește ministeriul femeii, este necesară lămurirea clară, într-o nouă ediție, a rolului femeii în Biserică și în lume, potrivit Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții²⁰⁸.

²⁰⁶ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 435.

²⁰⁷ Max Thurian (ed.), *Churches Respond to BEM...*, vol. III, p. 9-11.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 12-13.

În concluzie, putem spune că „despre preoție încă nu se poate vorbi. Aspectul de taină este încă indescifrabil, iar caracterul încă predominant descriptiv al textului, cu numeroasele sale sugestii și consolidări de poziții protestante nu lasă să se întrevadă o apropiată formulare comună a temei”²⁰⁹.

Concluzii finale

Documentul BEM a reprezentat, prin apariția sa, în primul rând o provocare adresată Bisericii, aceea de a căuta să descopere credința apostolică într-un document de convergență. Aceasta nu putea exclude însă un examen comparativ între BEM și mărturisirea de credință a fiecărei Biserici, pentru că „Documentul BEM nu este firește, un document ortodox, scris de ortodocși pentru ortodocși. De aceea, Bisericele Ortodoxe au sarcina de a stabili cât de mult pot recunoște credința Bisericii și în acele părți ale documentului care nu au fost formulate într-o terminologie tradițională ortodoxă”²¹⁰.

În urma acestui proces, fiecare Biserică a trebuit să identifice în mod deschis convergențele și divergențele, acordurile suficiente sau cele nesatisfăcătoare, știut fiind că doar prin semnalarea atentă și obiectivă a tuturor acestor elemente dialogul ecumenic putea continua.

²⁰⁹ Anca Manolache, *Opinii...*, p. 308.

²¹⁰ Günter Gassmann, „General Introduction” în Gennadios Limouris și Nomikos Michael Vapouris (ed.), *Orthodox Perspectives...*, p. 23.

Încercarea mea în demersul lucrării de față a fost de a relua analiza acestui document și de a o aprofunda. Am constatat că toate cercetările anterioare, ale teologilor români, asupra documentului BEM s-au rezumat, din motive obiective, la o prezentare strictă a punctelor de convergență și divergență sau uneori, doar a celor divergente. De aceea am căutat să fac o analiză completă a fiecărui capitol, analizând din punct de vedere ortodox apartenența fiecărei aserțiuni la credința apostolică.

În privința Botezului și Euharistiei, am găsit numeroase convergențe în puncte esențiale, punctându-se vorbi chiar de o lărgire a discuției spre încă două Taine, legate de acestea: Mirungerea și Mărturisirea. În ceea ce privește Taina Preoției, luând în calcul dificultatea temei, nu s-a ajuns la o convergență solidă, dar s-au făcut eforturi deosebite spre o înțelegere mai bună. Trebuie subliniate deasemenea implicațiile morale, sociale și ecumenice ale documentului, care decurg din convergențele teologice, și care unesc astfel preocuparea pentru unitatea în credință cu slujirea omului și a idealurilor lumii contemporane.

Am descoperit deasemenea unele propuneri menite să înnoiască viața noastră liturgică și activitatea pastoral-misionară, un exemplu în acest sens fiind îndemnul adresat Bisericii de a descoperi slujirile specifice bărbaților și femeilor. Acest îndemn, luat în considerare în cadrul consultațiilor inter-ortodoxe, a dus la propunerea reînstituirii instituției diaconișelor în Biserica Ortodoxă.

Deși cuprinde numeroase convergențe teologice în puncte esențiale ale doctrinei, documentul BEM nu este echivalentul unui consens teologic, nici o declarație de unire a Bisericilor și nici o mărturisire de credință comună. El este doar o nouă etapă în realizarea idealului de unitate, consens și mărturisire de credință comună. El a reprezentat un moment unic, reușind prin calitatea sa să modeleze gândirea ecumenică ulterioară și să schimbe relațiile dintre Biserici.

În mod natural, interesul inițial pe care acest document l-a suscitat în rândul teologilor, s-a diminuat treptat. Discuțiile ecumenice au depășit de multe ori nivelul de convergență atins atunci, extinzându-se asupra altor domenii, cum sunt eclesiologia sau succesiunea apostolică. Însă, deși mișcarea ecumenică evoluează, totuși documentul BEM, datorită impactului său deosebit și procesului pe l-a inițiat, nu ar trebui uitat. El a reprezentat o paradigmă, un model, o bază de plecare pentru majoritatea discuțiilor ecumenice care au urmat.

De aceea, consider necesară, în primul rând, informarea generațiilor tinere de teologi cu privire la existența acestui document în cadrul cursurilor de ecumenism. În al doilea rând consider folositoare continuarea cercetării aprofundate a documentului în perspectiva descoperirii unor noi înțelesuri și perspective necesare eforturilor de unitate ale Bisericii.

Pe lângă demersurile academice de cercetare, nu trebuie uitat nici rolul rugăciunii în acțiunile noastre de unire. Putem depăși prin rugăciune reciprocă toate granițele care ne separă știut fiind că în ultimă instanță unitatea nu este decât un dar al lui Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE

Sfânta Scriptură

- ❖ „Biblia” sau „Sfânta Scriptură”, ed. I.B.M.B.O.R., București, 1988.

- ❖ ***, Bible Explorer – Sfânta Scriptură 1.0.0

A. Izvoare

1. ***, *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper, No. 111, WCC, Geneva, 1982.
2. ***, *Charta oecumenica. Linii directoare pentru cooperarea crescândă dintre Bisericile din Europa*, Editura „Presa Bună”, Iași, 2003.
3. Manolache, Anca (trad.), *Botez, Euharistie, Slujire* (traducere după textul Documentului semnat la Lima – Peru), în „Mitropolia Banatului”, anul XXXIII (1983), nr. 1-2, pp. 21-57.

B. Dicționare și enciclopedii

1. ***, *Dicționar Universal al Limbii Române*, Lazăr Șăineanu, Ediție revăzută și adăugită, Mydo Center, 1996.
2. ***, *Encarta Dictionary Tools*. Microsoft® Encarta® 2006.
3. ***, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, editori Hors Balz și Gerhard Schneider, ed. Wm.B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, apud ediția electronică *PC Study Bible 5* © Biblesoft, 2007.
4. ***, *International Standard Bible Encyclopedia*, revised edition, editor Geoffrey W. Bromiley, ed. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1979, apud ediția electronică *PC Study Bible 5* © Biblesoft, 2007.
5. ***, *Longman Dictionary of Contemporary English*, Third Edition, Longman, 2001.

C. Lucrări de specialitate

1. ***, *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, Faith and Order Paper, No. 149, WCC Publications, Geneva, 1990.
2. Cabasila, Sf. Nicolae, *Tâlcuirea dumnezeieștii liturghii*, Pr. Prof. Dr. Ene Braniște (trad.), Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1989.
3. Ioan, Gură de Aur Sfântul, *Omilii la epistolele pauline. vol. I Omilii la Epistola către Romani*, P.S. Teodosie Atanasiu (trad.), revizuită și adăugită de Cezar Păvălașcu și Cristian Untea, Editura Christiana, București, 2005.
4. Limouris, Gennadios și Nomikos Michael, Vaporis (ed.), *Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist, and Ministry*, Faith and Order Paper, No. 128, Holly Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1985.

5. Papacioc, Arsenie, *Singur Ortodoxia*, Editura Sophia, București, 2005.
6. Popovici, Sfântul Iustin, *Biserica Ortodoxa si ecumenismul*, Filotheu Bălan (ed.), Adrian Tănăsescu (trad.), Mănăstirea “Sfinții Arhangheli” – Petru Vodă, 2002.
7. Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, ediția a III-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003.
8. Teodoropulos, Arhim. Epifanie, *Cele două extreme. Ecumenismul și Stilismul* (Reeditare de articole și epistole), Ieroschim. Ștefan Nuțescu și Adrian Tănăsescu-Vlas (trad.), Editura Evanghelismos, București, 2006.
9. Thurian, Max (ed.), *Churches Respond to BEM: Official Responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry” text*, vol. III, Faith and Order Paper no. 135, WCC, Geneva, 1987.
10. Thurian, Max (ed.), *Ecumenical perspectives on baptism, eucharist and ministry*, Faith and Order Paper, No. 116, WCC Publications, Geneva.

D. Articole și studii:

1. Baktis A. Peter, *Ministry and ecclesiology in the orthodox responses to BEM*, în „Journal of Ecumenical Studies”, 33:2, Spring 1996, p.173-186.
2. Bria, pr. prof. Ioan, *Receptarea convergențelor în credință, rezultate din dialorgul ecumenic. Orientarea teologică ortodoxă privind receptarea documentului «Botez, Euharistie, Preoție»*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1985, p. 127 – 134.
3. Galeriu, pr. prof. Constantin, *Ortodoxia si miscarea ecumenica - Aspecte teologice actuale*, în “Studii Teologice”, nr. 9-10, 1978, p. 611-635.

4. Ică, pr. prof. dr. I. Ioan, *Convergența în credință după documentul ecumenic «Botez, Euharistie, Ministeriu»*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1983, p. 429-437.
5. Manolache, Anca, *Opinii asupra documentului «Botez, Euharistie, Slujire»*, în Mitropolia Banatului, nr. 5-6, 1983, p. 294-317.
6. Sauca, Drd. Ion, *Consideratii ortodoxe asupra documentului ecumenic «Botez, Euharistie, Ministeriu» (Lima – 1982)*, în Studii Teologice nr. 7-8, 1983, p. 527-542.
7. Stăniloae, Pr. Prof. D., *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1963, p. 171
8. Turcescu, Lucian, *Eastern Orthodox reactions to the Ministry section of the Lima Document* în „Journal of Ecumenical Studies”, 33:3, Summer 1996, p. 330-343.

E. Informatii din mass-media

1. Barth, Markus , *BEM: Questions and Considerations*, apud Barth, Markus , *BEM: Questions and Considerations*, apud <http://theologytoday.ptsem.edu/search/display-page.asp?Path=/jan1986/v42-4-article7.htm> (22 mai 2008, 15:48)
2. Crow, Paul A., Jr., *BEM: Challenge and Promise*, apud <http://theologytoday.ptsem.edu/search/display-page.asp?Path=/jan1986/v42-4-article6.htm> (22 mai 2008, 15:33)
3. Gassmann, Günther, *25 years of the Lima Document (BEM): A Unique Document – An Extraordinary Process – A Promising Impact* în „Centro Pro Unione semi-annual Bulletin”, N. 72 - Fall 2007, p. 3, apud

- http://prounione.urbe.it/pdf/f_prounione_bulletin_n72_fall2007.pdf (19 aprilie 2008, 15:29).
4. Gros, Jeffrey , *Theological Ecumenism*, apud <http://theologytoday.ptsem.edu/search/display-page.asp?Path=/oct1984/v41-3-article10.htm> (22 mai 2008, 15:37)
5. Kasper, Cardinal Walter, *The ecumenical movement in the 21st century - A contribution from the PCPCU* apud <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/joint-working-group-between-the-roman-catholic-church-and-the-wcc/18-11-05-the-ecumenical-movement-in-the-21st-century.html> (19 aprilie 2008, 15:58)
6. Turcescu, Lucian, *Eclesiologie euharistică sau Sobornicitate Deschisă?*, în „Teologie și viață”, nr. 9-12/2002 ,apud http://www.trinitas.ro/editura/tv/2002_09-12_art5.php (30 aprilie 2008, 19:08)
7. Wade, igumen André, *Rolul Bisericii Ortodoxe în mișcarea ecumenică* apud <http://www.nistea.com/ecumenismul.html> (11 aprilie 2008, 13:26)
8. Wainwright, Geoffrey, *Renewing Worship: The Recovery of Classical Patterns*, apud <http://theologytoday.ptsem.edu/search/display-page.asp?Path=/apr1991/v48-1-symposium6.htm> (22 mai 2008, 15:54)